Hans Freyer

A POLITIKA SZIGETEI

osiris társadalomtudományi könyvtár

osiris társadalomtudományi könyvtár

Sorozatszerkesztő Gyurgyák János

Hans Freyer

A POLITIKA SZIGETEI

Az utópiák története Platóntól napjainkig

Osiris Kiadó • Budapest • 2024

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Hans Freyer: *Die politische Insel.*
Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart.
Karolinger Verlag, 2000

Fordította *Joób Kristóf*

Osiris Kiadó, Budapest
www.osiriskiado.hu

Az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók
és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja

A kiadásért felel *Gyurgyák János*
Szöveggondozó *Török Judit*
Műszaki szerkesztő, tördelő *Lipót Éva*
Sorozatterv *Környei Anikó*
A borítón August Macke *Színes formák kompozíciója* (1914)
című festménye látható
Kiadói szerkesztő *Kovács-Gyurgyák Anna*

ISBN 978 963 276 507 5
ISSN 2631-1410

TARTALOM

I.

UTÓPIA ÉS VALÓSÁG

H. G. Wells *Men like Gods* (Emberistenek) című, 1923-ban megjelent utópisztikus regényében[1] sajátos választ ad arra a kérdésre, amelyet minden utópista feltesz magának, de leginkább mindenki más neki. Nevezetesen, hogy hol fekszik az a Seholsincs ország, amelyről beszámolnak, térben (és időben) merre lelhető fel a Földön más ismert országokhoz képest, és hogy miként lehet eljutni oda.

Mr. Barnstaple, megviselt családapa, egyben egy liberális londoni lap szerkesztője, vakációs kirándulásra indul kis autójában azzal a nagyon is érthető céllal, hogy néhány hétre megszabaduljon mind a családjától, mind pedig a szerkesztőségi robottól. De már a Windsorba vezető úton megkezdődik a csodás események sorozata. Két nagyobb autó nyom nélkül eltűnik közvetlenül azután, hogy őt megelőzte. Barnstaple gépkocsija elkezd ide-oda farolgatni, voltaképpen körbe-körbe forogni, miközben egy elpattanó húréhoz hasonló hang hallatszik. Mindez azonban korántsem egy hétköznapi üzemzavar, mert Mr. Barnstaple hirtelen egy teljesen ismeretlen környéken találja magát. Fölöttébb szép táj veszi őt körbe, virágzó rétekkel és templomszerű épületekkel, a háttérben hófödte hegyekkel. Különös állatok, többek között egy növényevő leopárd, legelésznek a legnagyobb nyugalomban. Semmi kétség, hogy a kiránduló Windsor helyett nyílegyenesen egy másik világba jutott át, akárcsak az őt megelőző két nagyobb autó is korábban. Az idilli tájon tátongó csúnya sebként tűnnek fel előtte egy szemmel láthatóan valamilyen robbanásban elpusztult laboratórium romjai, mellet-

[1] Magyarul: *Emberistenek*. Fordította Karinthy Emilia. Budapest, [1929], Franklin-Társulat.

(A könyvben szereplő lábjegyzetek – ha külön másként nem jelöljük őket – a fordító megjegyzései.)

tük két meztelen, rendkívüli szépségű holttest, egy férfié és egy nőé. A néven nem nevezett, de nyilvánvalóan teljes mértékben utópisztikus ország újabb lakói jelennek meg, hogy csodás repülő szerkezeteiken elszállítsák az idegen jövevényeket. Mindezen rejtélyek megoldása a következő:

Az olyan háromdimenziós terek, mint amilyen például a mi Földünk vagy éppen a regényben szereplő másik, utópisztikus világ, a három dimenziónál többel rendelkező világmindenség egészén belül úgy egymásba vannak illesztve, hogy többszörösen áthatják egymást, és az egyik rendszer egy térbeli pontjai egyazon időben, de teljesen más helyi értékkel egy másik rendszer térbeli pontjait is képezik. Mindezt anélkül, hogy a két rendszer zavarni vagy befolyásolni tudná egymást, vagy csupán észlelne bármit is a másik létezéséből. Ezt az izgalmas összefüggést Utópia fizikusa, Arden (ő a meztelen halott férfi) fedezte fel, aki felesége segítségével kísérleteket hajtott végre azzal kapcsolatban, hogy miként lehet e különböző háromdimenziós világok metszéspontjaiban átjárókat nyitni az egyik rendszerből a másikba. A kísérlet ugyan sikerrel járt, de sajnos a zseniális tudós házaspár életébe került; a minderről mit sem sejtő kísérleti személyek ugyanakkor földi autóikkal áthajtottak az utópisztikus világba.

Mellesleg igen rosszul, már-már lehetetlen módon viselik magukat az új helyen, úgy is mondhatnánk, hogy nagyon is földi, vagyis angol, francia, amerikai módra. A két nagyobb autó utasai – parlamenti képviselők, iparmágnások, egy francia újságíró, egy lelkész, valamint egy nagyvilági és egy félvilági hölgy – alig melegedtek meg kicsit Utópiában, máris azzal az imperialista tervvel állnak elő, hogy ezt az ártatlan országot a földi antanthatalmak nevében és azok hasznára meg kellene hódítani. Tervüket arra a körülményre alapozzák, hogy a földlakók, még a lehető legalaposabb tisztálkodás után is, halálos fertőzéseket terjesztenek Utópia tiszta levegőjében. Az utazó társaság amerikai tagja kijelenti, hogy a jól bevált recept szerint ebben az európai illetőségű ügyben is a semleges megfigyelő szerepét szeretné betölteni. Egyedül Mr. Barnstaple fogja a vendéglátók pártját a földi honfitársai által kifundált gazsággal szemben; hiszen ő nem egy hataloméhes imperialista, hanem egy ártatlan és hálás szerkesztő. Végül, miután az Arden kísérletéhez szükséges számításokat még egyszer alaposan elvégezték, má-

sodszor is felajánlja magát kísérleti alanynak, immár tudatosan. A kísérlet másodjára hiba nélkül sikerül, és Mr. Barnstaple autójában ismét átlépi a világok közötti láthatatlan határt, visszatérve annak földi oldalára, egészen pontosan a Maidenhead Roadra.

A történet nem azért szép és fontos, mert benne Wells ízlésesen oldotta meg a minden utópisztikus írás kapcsán felmerülő fő problémát, nevezetesen, hogy milyen módon vezessék és csomagolják be az eseményeket. Azzal a kérdéssel minden utópiának és minden utópistának szembesülnie kell, hogy hol található a világ, amiben minden másként van, hogy hogyan lehet rátalálni, és miként jut el hozzánk a híre. Korábban egy hajótöréssel is el lehetett ezt intézni. Egyvalaki, esetleg egy kisebb csoport, kisodródott a különös ország partjára. Esetleg egy „világlátott barát" vállalta magára, hogy az utópiák földjéről meséljen. Minél kisebbre zsugorodtak a fehér foltok a világtérképen, annál lehetetlenebbé vált azonban ez a feladat. Különös embereket, szokásokat és körülményeket sokfelé lehetett találni, de kifejezetten irigylésre és követésre méltókat sehol. Így csak a másik olyan dimenzió maradt, amelyben élni és gondolkodni tudunk, nevezetesen az idő. Megvolt rá a lehetőség, hogy az áhított kívánságok földjét a távoli múltban vagy a távoli jövőben keressék. Mindkettőre van példa az utópiák történetében. Így vagy úgy, de ez, ahogy az úgynevezett kerettörténettel kapcsolatos összes többi kérdés sem csupán a puszta „csomagolásról" szól, hanem döntő jelentőséggel bír az adott utópia szellemét és akaratát, történelmi értelmét és politikai tartalmát illetően. Az újkori Európa haladáshitű szelleme, különösen pedig a haladáshitben tobzódó 19. század aligha kereshette volna máshol a földi paradicsom megvalósulását, mint a jövőben: 2000-ben, 2440-ben, vagy valami hasonló, semmiképpen sem misztikus, hanem inkább józan ésszel belátható, de egyelőre a jelen által még közvetlenül nem terhelt időpontban. Amit még láthatóan elég idő választ el a jelentől ahhoz, hogy a nevezetes „haladás" minden fő- és mellékvágányán elérhesse végső célját. Különösen pedig a mérnökök átkozott adóssága és kötelessége, ha már egyszer ilyen sok időt kaptak, hogy behozzák a lemaradásukat a még hiányzó találmányok kapcsán, és hogy a kényelmes modern élet üzembiztosságához szükséges összes segédeszközt rendelke-

zésre bocsátsák, ami a 19. században még a repülőgépet vagy a televíziót jelentette, ma pedig a bekapcsolható elektromos gépi rabszolgákat (hiszen az utópisták általában pacifista beállítottságúak, így például a halálos sugarak feltalálását nem valószínű, hogy ideális célnak tekintik). Azzal, hogy az ígéret földjét egy még beláthatóan, de már nem irányíthatóan távoli jövőbe helyezik, megkerülik az „odaérkezés" problémáját. A mesélő hosszú álomba szenderül, majd pedig felébred a megcélzott jövőbeni időpontban, és „visszatekint".

Ezt a némileg elkoptatott megoldást nem csupán rendkívül elegáns módon kerüli meg Wells története a modern fizika vívmányainak regényszerű felhasználásával, de egyúttal minden banalitása mellett egy nagyon mély gondolatot is érint vele.

Hiszen nincs-e tényleg arról szó, hogy – még ha a negyedik dimenzió minden matematikai leírását zárójelbe is tesszük – más terek, világok és valóságok olyannyira egymásba illeszkednek a mi úgynevezett valós világunkkal, hogy minden egyes pont sokértelművé válik, különösen mi magunk, emberek? Például amikor egy teljesen hétköznapi hely, amilyen egy útkereszteződés, egy képzelt világba vezető átjáróvá változik. És nem száguldunk el sokszor mi magunk is, kicsi vagy nagy autónkban, vagy akár gyalogosan, tudtunkon és akaratunkon kívül egy olyan világba, ahol szépek az emberek és a leopárdok füvet legelnek? Nem erről az egyszerre valószerűtlen és mégis valóságos országról szól végső soron minden víkend, ahol minden másként van, és nem juttat el némely víkend ténylegesen is oda? (Hiszen nem kell minden ilyen alkalommal egy másik világbéli szép és nemes házaspárnak odavesznie.)

A másik dimenzióból érkező álmok, kívánságok és képzelgések szövik át azt a világot, amelyben alapesetben élünk, és sok szempontból mutatnak átfedéseket vele. Itt található Utópia országa H. G. Wells szerint. Pontosan London helyén fekszik. És csupán arról van szó, hogy egy bizonyos kísérlet révén, amit valójában nem mi magunk hajtunk végre, hanem bizonyos mértékig rajtunk végzik odaátról, sikerül átlépni a képzelt tér és köztünk húzódó határt. Ennek során egyfajta szédülés tapasztalható, illetve egy elpattanó húrra emlékeztető hang hallatszik. Valójában azonban ez a tér egy-

általán nem képzeletbeli, ha már egyszer sikerült bele átlépni; éppolyan reális, mint az irodánk.

Mindenesetre erősen megkérdőjelezhető, hogy a londoni valóság tekinthető-e az egyedüli realitásnak. Több valóság metszéspontjában állunk, még ha közülük csak az egyikben érezzük is magunkat agyonhajszolt igáslónak. Persze azt is el kell ismerni, hogy ritka kivételnek számít, amikor egy nyaralás valóban ki tud minket szabadítani a hétköznapok körforgásából, és abba a világba képes testi valónkban átrepíteni minket, amelyet a realisták csak a kívánság, fantázia vagy álom jelzőkkel igyekeznek diszkreditálni. De ettől ez még lehetséges. Az utópista megfordítja a hagyományos kalkulust. Ő az utópia világában utazó ember helyzetéből indul ki, és úgy találja, hogy az ottani nézőpontból tekintve a mi mindennapi Földünk egy valóban fantasztikus képződménynek tűnik, szinte egy álomszerű kísértet, és semmiképpen sem képezi észszerű kívánságok tárgyát. A relativitáselmélet korában bizonyosan megengedhető ez a megfordítás. De még ennél is több. Abban az esetben ugyanis, ha nem szeretnénk már az elejétől fogva bolondozásnak nyilvánítani minden kívánságunkat és ítéletünket, kifejezetten szükségszerűnek tűnik. Ami mind az érzék, mind az értelem számára megjelenik, nem lehet puszta képzelődés, és igazán otthon nem ott érzi magát az ember, ahol a pénzt keresi, hanem ott, ahová a lélek vágyakozik.

Nyilvánvalóan ez Wells történetének jelentése: hogy az utópia mindenütt jelen van, bármely sarok mögött elkezdődhet, és hogy saját, jól megalapozott realitással rendelkezik.

Wells mindenesetre a lehető leghétköznapibb módon igyekezett megragadni a gondolatot. Áthelyezte egy mai, átlagos munkavállaló polgár élményvilágába. Az átlagpolgár mindennapos küszködésével kapcsolta össze, illetve azzal a kézzelfogható kívánságával, hogy „egyszer kijusson" ebből. Az emberiség örök álmából egy olyan vakációs utazást csinál, amely kivételesen többet nyújt annál, mint amit előzetesen ígér.

Megkezdjük tehát egy nagy eszme történetének az elbeszélését, aminek az elején Platón neve világít, nem csupán az idő szerinti végpontján, de érték szempontjából is a mélypontján, ha Wells istenekkel egyenlő embereitől indulunk el. Ez a jelenlegi mellett a legtöbb modern utópia tartalmára nézve

is igaz, amikor az emberek és a körülmények „isteni jellegéről" kezdenek el mesélni. Wells utópiája végül is a demokrácia, a helyes viselkedés, a kényelem és a higiénia egyfajta keverékéből áll össze, miközben a történet kezdetén, illetve csúcspontjain a tökéletes embert mutatja meg, amilyennek az istenek akarata szerint lennie kell, és amilyenné egy tökéletes társadalomban válhat is. De ugyanez igaz már a csomagolásra is, vagyis arra a kérdésre, hogy az utópista miként meri elképzelni az általa alkotott világ valóságát. Elég csak felidéznünk a mi terünket metsző más terekről szóló elképzelést, és végiggondolni e terek magasabb realitását, és a nyárspolgárian lapos felszínről visszatérhetünk e gondolat eredeti mélységéhez, hogy aztán a nagy utópiákhoz vezető kapu kitáruljon előttünk.

Ahogyan az emberek és tetteik rangsorolhatók, ugyanúgy az is, amit kívánnak és akarnak, vagy akár ami után vágyakoznak és amiről álmodoznak. Vannak kedves kis semmitmondó kívánságok (ami nem feltétlenül azt jelenti, hogy mindig édesen szerények is lennének). Léteznek a legteljesebb mértékben személyes jellegű vágyak, illetve szerfelett együgyű javaslatok a teremtés rendjének megjavítására vonatkozóan. De az emberiség rendelkezik ugyanakkor azzal a teljes mértékben belülről fakadó, eredendő vágyakozó erővel is, amelyet semmilyen ellenállás nem képes eltántorítani, és apránként sem kielégíthető. Nem képes elbátortalanítani sem a megvalósíthatatlanságról szóló kifogás, sem az ellenvetés, hogy korábban is így volt minden. Ezek inkább még jobban felhergelik ezt a vágyakozó erőt, mivel teljes mértékben tudatában van követelései jogosságának. Így képes időnként egy-egy teljes korszak tompa és titkos szövetségben összekuszálódott vágyakozása látnoki világossággal testet ölteni egyetlen koponyában. És egy-egy ritka alkalommal így válhat az egész emberiség vágyakozása világos gondolattá és gyújtó hatású szózattá, amikor egyvalaki teljes lényével képes alámerülni és részesévé válni annak a mélységnek, amelyből az emberiség származik, és azután hiúságtól és önkényességtől mentesen képes elbeszélni azt, amit e mélységben tapasztalt.

Igazából ezekre a nagy és felelősségteljes álomvilágokra igaz az, amit eddig tréfából a Wells-féle történetben szereplő főhős kicsi és privát álomvilágának megelőlegeztünk. Mert igazából ezekben a nagyokban épül fel egy

olyan világ, amelyik a valóság értékével és rangjával rendelkezik. Először itt találkozhatunk azokkal a tulajdonképpeni metszésvonalakkal, amelyeken túl ugyan a realitás banális szövege megszakad, hogy egy másik, aranybetűvel szedett viszont elkezdődjön, amelyet az embernek szántak, és amelyet az ember olvasni is képes. A valós világot nem csupán a tudálékosok silány elképzelései vagy a nyárspolgárok lapos vágyálmai metszik mindenütt keresztül, hanem bizonyos pontokon az ideál őrzőinek szigorú és jogos követelései is. Amennyiben nem csupán visszatükröz, hanem igénnyel lép fel, a szellem pont egy ilyen valós-valószerűtlen bevillanás a háromdimenziós valóságba, amelynek keretei között a mi fontos és kevésbé fontos mindennapi gondjaink mozognak.

Nem, a világban valóban többféle tér létezik a miénken kívül. A világ nem csupán a kézzelfoghatóan létezőt foglalja magában, hanem azt is, amilyen lenni szeretne és amilyennek lennie kellene, a saját ősképeit, a lehetőségeit és jövőjét. A létező jövője alatt nem azt kell érteni, ami majd 2000-ben valósággá válik; az a maga idejében éppolyan magabiztossággal és igényekkel áll majd a saját három dimenziójában, és éppúgy az egyedül lehetséges realitásként tekint majd önmagára, mint a mai teszi. Létezik azonban a jelenvalóban egy másik, egy intő és követelőző, a jelenünkre hatást gyakorló jövő, amelyet az ember tudata vagy akár tudatalattija őriz. Erre a jövőre is igaz (vagy talán főleg rá), hogy a bele való átlépés inkább a realitás képzeletbeli hátoldaláról, inkább odaátról, mint ideátról történik meg. Mert ez a világ nem önmagában fekszik odaát, hanem bűvkörében tartja és leláncolja az akaratot. Ilyen módon még a reális jövő alakításának részesévé is válik, folyamatos befolyásoló tényezőként szövi át azt. Időről időre pedig, amikor egy-egy nagy szellem teljes mértékben képes megragadni és emberi nyelvre fordítani, követendő norma vagy utópia formájában kilép a fényre, egy olyan világ képmásaként, amely ugyan nem valóságos, de igaz. Az ilyen utópiák világítótornyokként állnak a valóság tengerében, miközben a kisemberek vágyálmai legfeljebb egy kellemes és érdekes, de amúgy következmények nélküli kirándulást tesznek lehetővé.

Az utópiák történeti ábrázolása többnyire a gyengébb példákra összpontosít. Vagy legalábbis ezek alapján mond ítéletet, aminek következtében

Platón, Morus vagy éppen Fichte pillanatok alatt olyan szerzőkkel kerülnek egy polcra, mint Cabet,[2] vagy akár Hertzka[3] és Bellamy.[4] Ezzel magyarázható, hogy a legtöbb ilyen ábrázolás értetlenül áll szemben az utópisztikus gondolkodás és költészet mélyebb értelmével. Az utópia számukra fantáziálás, vagyis magánügy; regények, vagyis hétvégi olvasmányok; álmok, vagyis gondolati habzások. Csupán olyan dolgok maradnak fenn szerény vívmányként műveik után, mint hogy az egyik a léghajót, a másik az általános munkaszolgálatot, a harmadik pedig a készpénz nélküli fizetést sejtette meg előre. Az utópiáknak ez a fajta ábrázolása – mostanában akad néhány kivétel[5] – annak a reménytelen hanyatlásnak a részét képezi, amely magukra az utópiákra is jellemző lett a 19. században és már korábban is, ahogyan azt majd látni fogjuk. Ezek alapján soha nem érthetnénk meg, hogy egyes utópiák hogyan tudtak évszázadok, sőt évezredek távlatából is világítani a számunkra, és azt sem, hogy a legnagyobb gondolkodók hogyan lehettek képesek akárcsak csak egy szikrányit is rájuk áldozni szellemi alkotóerejükből. Platón műveiben nem mondja azt Szókratész a tanítványoknak, hogy gyertek, tegyünk egy kirándulást Seholsincs országban. Ehelyett azt mondja: alapítsunk egy államot. Szókratész ezt ugyan félig tréfásan mondja, de hát ő ettől Szókratész, később pedig azt is látni fogjuk, hogy valójában halálosan komoly dologról van szó. Az utópia nem a hangulat pillanatnyi játéka, hanem az akarat megvillanása. Közösséget épít, persze csak papíron, államot alapít, persze csak gondolatban. Ezek a képek és gondolatok abból a szent akaratból fakadnak, amellyel az ember eleget próbál tenni rendeltetésének, és ebből merítik az erőt ahhoz, hogy ha a valósággá nem

[2] Étienne Cabet (1788–1856) francia politikus és publicista. *Voyage en Icarie* (Utazás Ikáriába) című utópisztikus regénye 1839-ben jelent meg.

[3] Hertzka Tivadar (1845–1924) magyar zsidó származású osztrák közgazdász és újságíró, akinek 1890-ben jelent meg *Freiland* című utópisztikus regénye.

[4] Edward Bellamy (1850–1898) amerikai sci-fi-író, akinek 1888-ban jelent meg *Looking Backward: 2000–1887* című utópisztikus regénye, amelynek főszereplője 2000-ben felébredve az ideális társadalom megvalósulását tapasztalja az Egyesült Államokban. [Magyarul: Bellamy Edvárd: *Visszapillantás*. Budapest, 2010, Fapadoskönyv Kiadó.]

[5] Freyer műve eredetileg 1936-ban jelent meg Lipcsében.

is válhatnak ugyan, de képesek legyenek alakítani azt. Mindettől nagyon messze esnek egy olyan emberbarát szervezési javaslatai, aki kiokoskodja, hogy hogyan kellene a munkát és a javakat elosztani ahhoz, hogy mindenki jól járjon. Ugyanígy mérföldekre vannak annak az állástalan mérnöknek a konstrukcióitól, aki szabadon engedi technikai fantáziája gyeplőjét, és kitalálja a jövő városát, amely az utcatakarítás, a távfűtés és a nyári üdülés minden előnyét képes egyesíteni magában.

Már az az egyszerű megfontolás, hogy az ember minden álma és kívánsága mellett sem képes kibújni a saját bőréből, önmagától értetődővé teszi, hogy az utópiák története a sekélyesség és a mélység, a komolyság és a jelentéktelenség minden elképzelhető fokozatán áthaladt. Ha az ökröknek lennének isteneik, ökrökhöz hasonlatosra formálnák őket, mondja Xenophanész. A gondolatmenetet folytatva: ha az ökrök kitalálnák saját utópiájukat, valószínűleg egy mező lenne, amelyen a legédesebb takarmány nőne, és lehet, hogy még a legelés folyamatát is megkönnyítenék technikai eszközökkel. Egy rendmániás utópiája soha nem lesz más, mint egy tökéletesített közlekedési rend, ahogy az élvhajhászé sem lesz több egy tejjel-mézzel folyó Kánaánnál, a kispolgáré pedig a kispolgári lét e világi kiteljesedésénél. Már önmagában ez a tény is elegendő ahhoz, hogy az igazi utópia fogalmát azon művek alapján ragadjuk meg, amelyek megalkotásában magas szintű emberség és nagy értékű gondolatok működtek közre, és ne a gyengére sikerült próbálkozások jelentsék a mintát. Mert ahogy másutt, úgy ebben az esetben is lehetetlen a tökéletlen alakból kiindulva megalkotni a tökéleteset. És egy hegycsúcsról még mindig egyszerűbb letekinteni a lapályra, mint fordítva.

Ehhez a megfontoláshoz azonban kapcsolódik egy másik is. Már utaltunk arra, hogy Platón *Állam*a, amely filozófiája középpontját képezi és egyben az utópiák történetét is elindítja, semmi esetre sem tekintendő a fantázia kötetlen termékének, és benne a szerző nem az emberi társadalom ideálképét kívánja megalkotni, még csak nem is erkölcsi követelményeket akar megfogalmazni, hanem a lehető legnagyobb komolysággal „egy állam alapítására" irányuló akaratról beszél. A valóságnak az utópia képe alapján történő átformálására irányuló akarat nemcsak Platónban él, hanem az utópisztikus gondolkodás történetének egészében jelen van, és annak

tulajdonképpeni hajtóerejét képezi. Látni fogjuk majd, hogy ez az akarat azoknak az utópiáknak az esetében a legerősebb, amelyek tartalma és értéke a lehető legmagasabb színvonalat képviseli. És ez ugyanígy igaz visszafelé is: a szellemileg legjelentősebb utópiákban mindig megvan az arra irányuló akarat, hogy az államról alkotott képüket átültessék a valóságba valahol a Földön. Ahol azonban ez az akarat megbénul, ott az utópista nem jut többre a meddő okoskodásnál és mesék kiötlésénél. Ugyanígy, ahol a gondolati erő hiányzik, elillan az akaraterő is, és az egész utópia olyan mesés történetté szelídül, amelyet leginkább hosszú téli estéken lehet elbeszélni a kályha melegénél.

Ez egy minden további nélkül jól belátható összefüggés. Mert aki súlyos fáradozások révén felismeri az emberi lét értelmét, annak a tudása szükségszerűen tettvágyba csap át. Aki ezzel ellentétben a tetszőleges vélemények és a szubjektív megoldási javaslatok világában mozog, legfeljebb egy akadékoskodó lehet. Azok az álmok pedig, amelyek nem kívánnak álomnál többek lenni, nem jobbak a rózsaszín ködnél – eszmei tartalmukat tekintve is.

Azonban az utópia megvalósítására irányuló akarat önmagában is nagyon különböző dolgokat jelenthet. Például azt, hogy a saját hazát egy nagy szellemi forradalom segítségével kell az utópia mintájára át- és újraformálni. De jelentheti egy csapat hívő és meggyőződéses összegyűjtését és arra való felkészítését, hogy valahol a világban felépítsenek és megéljenek egy közösségi formát, amely aztán példaként szolgálhat mások számára. Vagy az is elképzelhető, hogy az utópia szellemi kisugárzásának ereje révén megvilágosít egy hatalmas királyt vagy egy egész népet, aminek hatására vagy a király ruházza át hatalmát a népre, vagy a nép követi a királyt az országa felvirágoztatásáért folytatott hősies vállalkozásában. Végül azt is jelentheti, hogy az utópia ideálképét csendes, de nyomatékos módon követendő elvárásként állítják az emberek elé. Ennek hatására, ugyan ezer és ezer vakvágány és mellékösvény után, de mégis annak az állapotnak a közelébe juthat, amelyet jobbik énje elérendő célként ismer el.

Ez csak néhány azon formák közül, amelyeket a megvalósításra irányuló akarat felölthet, és fel is öltött már a történelem során. Ami ezeken túl fekszik, az már a rezignáció határát súrolja. Például amikor egy utópista

társadalomreformer, aki feltalálta a kapitalista rendszer meghaladásának módját, megszabott fogadóórákon várna arra a milliomosra, aki majd pénzeli az első kommunisztikus közösségének a létrehozását. A folyamatos átmenetek során a megvalósításra irányuló akarat nullára csökken, hogy az utópia végül egy életidegen és kötelezettségek nélküli álmodozássá váljon, vagy egy szórakoztató hazugságmesévé, vagy egy olyan meseország leírásává, ami sajnos túl szép ahhoz, hogy igaz legyen.

Más szavakkal: az utópiák történetének nem csupán az a feladata, hogy bemutassa a különbségeket azon képek között, amelyeket az emberiség utópiák iránti vágya újból és újból létrehozott. Hanem hogy a képeknek tulajdonított jelentőség közötti különbözőségeket is leírja, vagy azt, hogy mennyiben tért el annak igényessége, ahogy az egyes elgondolásokat kinyilatkoztatták, tanították vagy éppen színlelték. Vagyis hogy ne csupán az utópiák tartalmában, hanem a funkciójukban bekövetkezett változásokat is bemutassa.

Minden szellemi alakzatokat leíró történettudomány ismeri ennek a nehézségét és a varázsát. A tudomány-, a művészet-, az opera-, a jog-, a tánc- vagy éppen a pénztörténet is hamar arra a megállapításra jut, hogy nem egy olyan, évszázadokon át identikus tárggyal van dolga, amely alapvetően nem változott, csak „fejlődött". Sokkal inkább olyannal, amely tárgyától függően folyamatosan változott abban, hogy milyen jelentőséggel bírt az életben, milyen szerepet töltött be az emberek kedélyében, vagy mekkora területet foglalt el magának. A „tudomány" lehet az egy és oszthatatlan tudás titkos templomokban őrzött summája – vagy éppen egy szakosítva űzött, mindenki számára hozzáférhető és a gyakorlati életet szolgáló kutatói tevékenység, ráadásul az egyikből át is válthat a másikba. A tánc lehet kultikus tevékenység és bódító szer, néphagyomány vagy közösségi játék. Tehát nem csupán a tartalom és a formák stílusa, de e képződmények jelentése, súlya és az emberi terében elfoglalt helye is ki van téve a történeti változásnak.

E kérdésfelvetést a szellemtudományok egyre nagyobb mértékben teszik magukévá az utóbbi időben. Megtanulták, hogy ne csupán a tartalom történetére vagy a stílusváltozásokra összpontosítsanak, hanem arra az akaratra

is, amely létrehozta őket, illetve a nekik tulajdonított értékre és az életben játszott szerepükre is.

Mindez az utópiákra is igaz. Nem minden utópia egyenértékű, ahogy a maszájok harci tánca is nagyon eltér egy modern táncversenytől: az egyik igazi győzelemről vagy vereségről dönt, a másik legfeljebb egy doboz bonbonról. A legtöbb, utópiákkal foglalkozó munka elmulasztott rákérdezni az utópisztikus gondolkodás mögött meghúzódó akaratra; csak a tartalommal és legfeljebb még a stílusformával foglalkozik. Ezek alapján pedig könnyen eljuthat oda, hogy Platónt a modern kori kommunistákhoz hasonlítsa, csak azért, mert vagyon- és nőközösséget írt elő. Vagy hogy az utópistákat az alapján értékelje, mennyire váltak be időközben a jóslataik, ami egy teljesen téves képet eredményez.

Ehelyett mindenekelőtt azt a kérdést kell feltenni, hogy mit akart az utópista szerző, és milyen szándékkal, illetve ezenfelül milyen erővel dobta be az élet forgatagába az utópiáját. Valójában itt megy végbe az utópisztikus gondolkodás története. Nem mindannak története, amiről az emberek álmodtak, amit kívántak, vagy amit kívánatosnak tartottak. Hanem annak a hitnek a története, amely szerint az ember általános érvényű eszmék alapján szabadon alakíthatja közösségi életét. Ez a történetírás végigkíséri e hit útját az abszolút bizonyossághoz való felemelkedéstől az ínséges reményhez való lesüllyedésig; határesetként pedig még az afeletti teljes kétség is e történet részét képezi, hogy lehetséges-e egyáltalán szabadon alakítani a társadalom életét. Mindezek miatt az ilyenfajta utópiatörténet a szellembe vetett általános hit történetének egy darabját is képezi egyben.

II.

AZ UTÓPISZTIKUS GONDOLKODÁS TÖRVÉNYEI

Mivel egy utópiatörténetnek néhány nagy szellemi alkotás mellett sok középszerűt és rengeteg értéktelen kacatot is fel kell ölelnie, ráadásul, ahogy korábban megmutattuk, nem csupán a tartalom és a stílus, de a mögöttes akarat és a jelentőség terén bekövetkezett változásokat is szem előtt kell tartania, szinte lehetetlennek tűnik az utópia általános érvényű fogalmának a megalkotása, vagy akárcsak bizonyos ismérvek alapján egy olyan kánon összeállítása, amely minden esetben lefedi az utópisztikus gondolkodást.

Az utópia iskolai meghatározását nem szándékunk megalkotni. Megpróbálunk azonban összeszedni néhány olyan lényegi vonást és formai tulajdonságot, amelyek közösek valamennyi utópiában. Ezeket igyekszünk a saját szükségszerűségükben megragadni, vagy ha így jobban tetszik, a segítségükkel egyfajta utópisztikus logikát felfedni. Ezzel azonban nem szeretnénk elkövetni azt a hibát, hogy rangjuk, értékük és jelentőségük alapján egy szinten levőnek tekintjük a különböző utópiákat. De ahogyan minden sajátságos gondolkodási formára érvényesek bizonyos törvények, amelyeket a nagy mesterek éppen, hogy nem megsértenek, hanem még pontosabban betartanak, mint a kontárok, ugyanígy megvannak az utópisztikus gondolkodásnak is a maga törvényei: az utópia valóban rendelkezik egyfajta logikával.

Mert egy utópia valóban több, és több is kíván lenni valamiféle meseországnál különös lényekkel és szokásokkal, vagy egy tejjel-mézzel folyó Kánaánnál, sült galambokkal és egyéb meglepetésekkel. Az utópia zárt, önmagával összhangban lévő, meggyőző és úgymond életképes világ kíván lenni. Egy olyan rend, amelynek saját felépítése és egyensúlya van, egy képződmény, amely, még ha nem is igaz, mégis igaz lehetne. Ahogy a regényíró számára sem elég, ha a főhősét csupán néhány előnyös vonással cicomázza fel, az utópistának is belülről kell élettel megtölteni az

utópiáját, olyan erővel, hogy az valószerűvé legyen, sőt a szemünk láttára váljon létezővé. A nagy költők (és a nagy utópisták) azért tudják erővel életre kelteni figuráikat, mert olyan tudásból merítenek, amely az ember lényegének mély, belső ismeretéről szól. Így lehetnek képesek arra, hogy lélegzésre bírjanak nem létező embereket, és jelenvalóvá tegyenek nem létező államokat. Az alacsonyabb rendű szellemek, akik nem rendelkeznek ezzel a világteremtő erővel, ugyanezt a célt nem belülről, hanem kívülről próbálják meg elérni. Mozaikszerűen rakják össze alakjaikat, és ahelyett, hogy egy belső szükségszerűséggel bíró alkotói középpontból hagynák kinőni őket, egyik jellemvonást illesztik a másik mellé, és azon fáradoznak, hogy a köztük lévő kapcsolódási módokat és logikai összefüggéseket olyan pontosan kiszámítsák, hogy a teljes egész a végén mégis egy zárt rendszert alkosson. Aki tehetséges különböző konstrukciók létrehozásában, annál egy bizonyos szintig ez még működhet is. De akárhogyan is, az utópisztikus gondolkodásnak megvannak a maga törvényei, amelyek az eljárási módok és az alkotóerő tekintetében fennálló különbségektől függetlenül érvényesek: ezek közül gyűjtjük most itt össze a legfontosabbakat. Természetesen eközben nem szabad elfeledkeznünk a nagy kivételekről és arról a bennük rejlő erőről, amelynek révén a fennálló törvényeket éppen azok tökélyig menő betartásával képesek feloldani. Különben könnyen egy silány szabálykönyvet kaphatunk, amely éppen a legértékesebb művek esetében veszíti el érvényességét.

Amennyiben egy rendszer olyan módon kíván materiális anyagokat és erőket rendezni, hogy közben tartósan ugyanabban az egyensúlyi állapotban marad, vagy tartósan megőrzi ugyanazt a belső mozgást, annak gondoskodnia kell arról, hogy ez a rendszer teljes mértékben el legyen szigetelve a külvilágtól, de legalábbis arról, hogy a kívülről érkező hatások elhanyagolhatóan kicsinek legyenek tekinthetők. Az ok világos. Csak egy zárt rendszerben, amelybe semmilyen kiszámíthatatlan erő nem képes bejutni, illetve onnan elszivárogni, csakis egy ilyen rendszerben tudom úgy kiszámítani az okok és a hatások összességét, hogy az egyensúly vagy a belső mozgás képlete örökké érvényes maradjon. És ahhoz, hogy bármilyen rendszerben az okokat és a hatásokat ilyen szigorúsággal ki tudjam számítani,

kifelé hermetikusan le kell zárnom azt. Ha kívülről befújó, kiszámíthatatlan szelek megzavarják a „világom" dolgait saját mozgásukban, ha előre nem látható hőség vagy hideg az emelőkarokat kitágítja vagy összezsugorítja, a számítás érvénytelen lesz, az egyensúly pedig felborul.

Ugyanez igaz az utópiára, ráadásul ugyanabból az okból. Ez különösen azokban az esetekben válik különösen világossá, amikor az utópisztikus gondolkodás a megkonstruálás módszerével dolgozik. Ahol bizonyos emberi cselekvési módokat bizonyos rendszabályok és törvények kényszerítenek ki, miközben e törvények betartását bizonyos szankciók biztosítják, a szankciókat bizonyos indítékokhoz kötik, és ezeket a motívumokat bizonyos nevelés révén hívják elő az emberekből – vagyis ott, ahol az utópiát szintézis segítségével, egymáshoz okozatilag kapcsolódó külön elemekből építik fel. Ebben az esetben az utópia életrendszere a mechanikai egyensúlyhoz hasonló számításon alapul, és ez a számítás csak addig pontos, amíg a feltételek konstansak maradnak, vagyis a külvilág zavaró befolyását sikerül kizárni.

De amikor az utópia az ember és a társadalom új alakját egyetlen varázsütéssel, egy alkotó átváltoztatással hozza létre, még ebben az esetben is hajlik rá, méghozzá szükségszerűen, hogy képződményeit olyan külön térbe helyezze el, amely mentes a környezeti kapcsolatoktól és védett a külső behatásokkal szemben. Ebben az esetben az utópia inkább a műalkotás valós magányára törekszik, mint az előbbi, mechanikus rendszer kísérleti magányára. A nagy műalkotások is mindig a saját, külön világukban állnak. A környezet nem hat rájuk, és ha mégis, csupán anyagukat, és nem tartalmukat érinti a hatás. Ez az érinthetetlen fenségesség jellemző a nagy utópiákra is. És már ezen a ponton napvilágra kerül a lényegi különbség még ugyanazon törvényszerűségek közepette is: nevezetesen, hogy az elkülönültség az utópia csendes fenségességét, vagy csupán a zavaró tényezőkkel szembeni technikai biztosítását jelzi-e.

Mindenesetre ezzel megtaláltuk az első közös, jóllehet, meglehetősen formális ismertetőjegyet. Minden utópia egy szigeten található a nagy óceán közepén, vagy a természet és a törvény révén önmagába „zárt kereskedőállam". Megközelíthetetlenek, hacsak valaki nem kötelezi el magát mellettük teljesen. Utopus, Morus Tamás államalapító hőse, Abraxa félszigetét nagy-

szabású földmunkák révén változtatta szigetté, ahol aztán megalapította államát. Így válik le minden utópia a történeti kultúrák kontinenséről. A rajtuk kívül eső világ zaja nem képes érdemben behatolni a területükre. A világutazó, akit vihar sodort a partjaikra, és akit vendégként fogadnak, csodálattal szemléli intézményeiket, de épp olyan kevéssé zavarja meg önelégült köreiket, mint amennyire egy naplopó gyárlátogatása képes megzavarni az üzem működését. Az utópiának nincs szükséges rá, hogy Patyomkin-falvakat állítson fel a látogató kedvéért: legjobb esetben végül is ő a maga egészében olyan, mint amilyennek azok látszani próbálnak.

Van egy sajátos, de könnyen megkonstruálható határeset az utópia zártságára vonatkozóan. Ez nem más, mint hogy valamilyen történelmi útonmódon az egész világ politikai egységbe forr össze, és az új világállam a maga egészében egy utópia formáját ölti. Ez történik például Wells regényében is. A Föld politikai egyesülése számára az utópia élet- és kormányzati rendszerének előfeltétele. Ebben az esetben természetes, hogy az utópia egy zárt, a külvilágtól elszigetelt rendszer, mivel nem is létezik már külvilág. Érthető, hogy ez a gondolat csak a történetileg valós, először római-keresztény, majd pedig angol világuralmi törekvésre alapozva merülhetett fel.

Az utópia zártsága abban teljesedik ki, amit a geometriájának nevezhetnénk. Minden utópista szereti a saját világát egyszerű és kerek számok segítségével lemérni és elrendezni. Ez nem csupán egy játék: van szimbolikus, ezenfelül pedig gyakorlati jelentősége is, ahogyan azt majd a példák is mutatni fogják. Platónnál a *Törvények*ben az államot 12 részre osztják fel, azután ezeket egyenként 5040 részre. Campanella Napvárosa 7 koncentrikus falgyűrűből áll, és a legbelsőben található a templom. A kör mint a legszabályosabb és legzártabb térbeli alakzat általában véve is az utópisztikus gondolkodás kedvence, és egyben úgymond az ősformája. Egy utópia olyan, mint a kozmosz a hellenisztikus filozófusoknál: véges, kerek, számok alapján rendezett, azért, hogy a statikus törvények egyszerűen és világosan működhessenek benne.

Azok a tények és erők, amelyek lényegüknél fogva átnyúlnak határokon, és országokat kötnek össze, kezdettől fogva gyanúsak voltak minden utópia szemében, így vagy meggátolták a működésüket, vagy szigorú felügyelet

alá kerültek. Egyelőre a következő példákat nevezem meg: kereskedelem, utasforgalom, pénz. Az arany, amely azzal a kellemetlen tulajdonsággal bír, hogy minden ajtót megnyit, és mindenhol szívesen látják, a legtöbb esetben be van tiltva, gyakran drasztikus eszközök segítségével döntik meg világuralmát, vagy állami célokra halmozzák fel, így semlegesítve határokon átütő erejét. A külkereskedelem pedig nem csupán Fichte *Der geschlossene Handelsstaat*jában [szó szerint fordításban: *A zárt kereskedőállam*, de a magyar kiadásban *A tökéletes állam* szerepel – *a ford.*],[6] amely innen kapta a nevét, de minden más utópiában is szigorúan szabályozott terület.

A legnagyobb és legkomolyabb, egyben legnyugtalanabb és legsokrétűbb kölcsönhatás azonban, ami a valós nemzeteket és államokat összekapcsolja, az a politikai mozgás: a törekvés a hódításra és a védelemre, a harmadik fél ellen kötött szövetség, a fegyveres készültség, a háború. Az utópistának arra kell törekednie, hogy ezekből a kötelékekből is ki tudja szakítani az államát, és meg is teszi, amennyire csak tudja: rafinált javaslatokkal arra vonatkozóan, hogy milyen módon lehet a politikai konfliktusokból kimaradni, szükséghelyzeti törvények elfogadásával arra az esetre, ha a részvétel mégsem elkerülhető, végül pedig puszta fikciók segítségével. Amennyiben egy utópisztikus állam háborút vív, azt csakis védekezésképp teszi. Amikor egy másik népet leigáz, csupán saját kínai falának körét tágítja anélkül, hogy felrobbantaná. A kérdésre, hogy az ideális államnak kell-e terjeszkednie, és ha igen, milyen mértékben, Platón adta meg a klasszikus választ: csak annyira, hogy elégedett legyen önmagával, de még egyben is tudjon maradni. Alapvetően minden utópiának készen kell állnia arra, hogy zártsága megőrzése érdekében nullára csökkentse külpolitikai tevékenységét. Látni fogjuk majd, hogy ebből fakad az egyik legnehezebb, lényegében megoldhatatlan probléma. Csak fiktív módon, vagy a kettős morállal történő megvalósításba való eltökélt átmenet révén szüntethető meg a dilemma.

Az utópia nem csupán térbeli lehatároltsága miatt zárt rendszer, hanem – másodsorban – saját belső felépítése és élete révén is. Érthető módon

[6] Johann Gottlieb Fichte: *Der geschlossene Handelsstaat*. Berlin, 1800. [Magyarul: *A tökéletes állam*. Fordította Rózsahegyi Zoltán. Budapest, 1943, Phönix Kiadás.]

ez a sajátossága is akkor a legkönnyebben felmutatható és a legteljesebb mértékben teljesült, amikor racionálisan felépített, elemekből konstruált utópiáról van szó, amelynek zárt rendszerében az egyes részek között működő okok és hatások is mind kiszámítottak. Ebben az esetben az utópista a pszichológia és a társadalomtudományok tökéletes rendszerét birtokolja, vagy legalábbis azt hiszi, hogy ennek birtokában van. Minden politikai intézmény pszichológiai és minden lelki indulat politikai következményeit ki tudja számítani. Tudja, hogy mely ösztönöket nem lehet soha kiirtani az emberből, és melyeket kell kielégíteni. Tudja, melyik szenvedélyeket lehet elnyomni, felduzzasztani, vagy épp eltéríteni. Ismeri a büntetés és a jutalmazás hatalmát. Ismeri a nevelés és a törvények hatásának korlátait, és azt is, milyen mély hatást válthatnak ki az önkényesen felidézett élmények és tapasztalatok. Tudja, mikor erősebb az éhség és mikor a szeretet. Tudja, hogy az emberi cselekvést mikor és milyen erővel befolyásolja a racionális belátás, mikor és milyen tartósan hat rá egy esztétikai benyomás, illetve hogy mikor és milyen mélyen irányítja egy autoriter parancs. Még a vallást és annak az életet meghatározó erejét is bevonja a számításaiba. Mert az utópista erre a kultúra összes eleme közötti összes korrelációt felismerni vélő tudományra alapozva építette fel államát. Jól kiszámított erőket hozott működésbe, hogy a végeredmény a kívánt egyensúly legyen. Mivel pedig soha semmilyen új erő fellépése nem várható, a régiek a megszokott törvényszerűségek alapján működnek évről évre. A rendszer fennállása örök időkre biztosított.

Az utópista persze nem egy Istenhez hasonlatos, mindent átlátni képes értelem, hanem arra kényszerül, hogy az emberi dolgokkal foglalkozó, korlátozott tudományával dolgozzon, és ezzel tisztában is van. Az egzakt politikai számítás, amely képes lenne minden tényezőt maradéktalanul számításba venni, kauzális felismerések szorosabb vagy lazább hálójává válik a gyakorlatban, amely aztán az utópia építésének alapjául szolgál. Némely ok-okozati összefüggést, mint például azt, ami a tulajdoni viszonyok és a közösségi szellem, vagy az iskolai végzettség és az észszerű cselekvés között fennáll, minden kétségen felülállónak minősítenek, a hiányzókat pedig valószínűségszámítással egészítik ki, a fantáziára hagyatkozva színezik ki,

vagy egyszerűen ki-ki belátására bízzák. A legtöbb utópista, különösen a tehetségtelenebbek, hajlamosak arra, hogy a korábban létezett valós államok összes hibáját egyetlen hibaforrásra vezessék vissza; például a magántulajdonra, a munka nélküli jövedelemre, a monogámiára vagy éppen a túl magas születésszámra. Ez nagyon is érthető, hiszen egy ilyen magyarázatból az következik, hogy az egyetlen hibaforrás kiküszöbölésével az összes rossz megszüntethető a világban. Ezek után így néz ki a tipikus gondolatmenet: az egyes hibákat korábban is észlelték, és tenni próbáltak ellenük, de csupán tüneti szinten kezelték őket. Ahogy Morus (és sok utópista utána is) mondta, felakasztották a tolvajokat, ahelyett hogy a lopás okait szüntették volna meg, miközben éppen az lett volna a cél, hogy megszüntessék a rossz forrását. Amennyiben tehát ezt valaki megteszi, az utópisztikus rend egy csapásra megvalósul, hiszen megszűnt az ok, ami eddig akadályozta a megvalósulását.

Más utópiákban ugyanez a gondolat negatív helyett pozitív alakot ölt. Ezekben ugyanis nem az a cél, hogy a hibák forrását elrekesszék, hanem hogy megszülessen a megváltó találmányhoz szükséges ötlet, hogy kiötöljék a megfelelő fogást. Vagyis a radikális gyógykúra helyett egy döntő trükköt kell kiötölni: egy általános képletet, amely rendet vág az eddigi kuszaságban, és a korábban elképzelhetetlent természetessé teszi – más szóval Kolumbusz tojását keresik. Bármilyen széllelbéleltnek is tűnik az a gondolkodás, és bármilyen kicsinyesnek is bizonyul, lényegét tekintve nem más, mint az a gondolat, hogy az utópia meghatározható elemek közötti kölcsönhatások zárt rendszerét képezi, és amennyiben elég tudás áll az ember rendelkezésére, és képes helyesen számolni, akkor ez a rendszer kifogástalanul felépíthető. A teljes mértékben átlátható és ebből következően kísérleti úton előállítható rend egyetlen olyan recept gondolatára vékonyodott el, amely kauzális úton tesz csodát.

A német nemzethez intézett beszédeiben Fichte az egész gondolkodásmódot egy nagy képben és egyben karikatúrában rajzolta meg, és tipikusan aufkléristának, „külföldinek", vagyis a németségtől idegennek bélyegezte. Szerinte ugyanis a teljes társadalmat karok és fogaskerekek alkotta gépezetté alakítja, amelyben az egyént a nagy egész folyamatosan arra kényszeríti,

hogy őt szolgálja. A „társadalmi gépművészet eme alkotását" nevezik a tökéletes államnak, de valójában e gondolkodás véget nem érően körbe-körbe forog. Feltéve, hogy a rendszer minden alacsonyabb szintjét egy felette álló, kényszerítésre kényszerített szint kényszeríti, felmerül a kérdés: hogy a legfelső szintet, amely minden alacsonyabb szint számára a kényszer forrása, saját magát mi kényszeríti. Hogyan akarja az államművészet az első mozgatórugót beindítani, és a jól kiszámított, de egyelőre álló óraműbe az örökös mozgatót behelyezni? Ehhez valamilyen élő erőre lenne szüksége, amelyet egy szilárd és biztos szellem éltet, és amely esetről esetre szabad döntés alapján biztosítaná a megfelelő késztetést, de amely éppen e természeténél fogva semmilyen számításban nem használható fel kimutatható hajtóerőként.

A nagy utópisták számára még rendelkezésre áll egy válasz erre a kérdésre. Ők is szembesülnek a szükségszerűséggel, hogy államukról zárt rendszerként gondolkodjanak, amelynek egyes részerői egymást hordozzák, de egyben korlátozzák is. Ennyiben pedig rájuk is érvényes az utópisztikus gondolkodás második törvénye. Azonban a rafináltan kiszámított perpetuum mobile nem az egyetlen módja e törvény teljesítésének. És aki belülről képes megérteni az emberi életet és annak alakítását, már a kezdetektől fogva nem a kalkuláló és konstruáló értelemmel próbálja megragadni. Azért, mert jól tudja, hogy a szellem épít magának testet. Mert pontosan tudja, hogy az élet egy értékes alakzatát nem lehet darabokból összerakni, hanem egy benső csírából nő ki a természet erejével, legyen az a csíra egy hit vagy egy bátor elhatározás, egy életet meghatározó felismerés vagy az akarat belülről fakadó átalakulása.

És így építik fel a legnagyobb utópiák államuk zárt világát: nem racionális utasítások összegéből, hanem mint egy kifejlett egészet, amelynek a középpontjából fakad az a mindenre kiterjedő törvény, amely alakulását megszabja. Ezek után az egyes életrészek szabályozása, például a gazdasági rendszer vagy jogrend felvázolása már mellékes ügynek számít. Az egyetlen lényegi dolog annak a létalapnak a maga teljes mélységében és önkényességében való megragadása, amely a közösség egzisztenciájának a bázisát képezi. E gondolkodásmódnak megtalálhatók a maga előképei és párhuzamai a

valós népek körében. A valóságban is előfordul, hogy egy nagy király vagy egy mélyreható történeti fejlemény hatása létében változtat meg egy történeti népet, és az új életből aztán új rend lép elő, miközben a régi kísértetként vész a semmibe. Azaz, a nagy utópia nagy szellemi forradalmak mintájára gondolja el államát. A lényege azonban megmarad: az államot zárt világként fogja fel, amelyben minden egyes elem az egész szükséges részét képezi.

Mivel az utópia ennyire zárt képződmény, amely – valóságosan és képletesen is – a saját terében létezik, ezért a rendjét részleges módon nem, csakis a maga teljességében lehet megvalósítani. Így nem sokat árulna el róla például, ha egyes intézményeit a rendszerből kiragadva egy egészen másfajta világban próbálnák meg alkalmazni, például a létező angol államban; hiszen az egyes csakis a zárt egészen belül nyeri el értelmét. Az utópia vagy van, vagy nincs, és erre a legszigorúbb értelemben érvényes a mindent vagy semmit szabálya. Emiatt merül fel minden utópiánál a kérdés, hogy milyen módon gondolható el a megvalósítása. A mód problémájára adott válasz vezet el bennünket az utópisztikus gondolkodás harmadik törvényéhez.

Aki a történeti világ állapotaira és eseményeire is ki kívánja terjeszteni az utópia normáját, és nem csupán e norma érvényességéről, de alakító erejéről és megvalósíthatóságáról is meg van győződve, annak a világtörténelem szükségszerűen két darabra törik szét: egyfelől a kaotikus, örökké változó és örökké értelmetlen valóságra, ami eddig volt, másrészt pedig az utópia világos és értelemmel teli világára. Nem létezik fokozatos átmenet az egyikből a másikba. Semmilyen fokozatos fejlődés, vagy lépésenként végrehajtott reform nem vezet át az utópiába; mert minden jóra irányuló kezdeményezést elnyelnének az ellenükben munkálkodó erők, minden részleges reformot megfertőzne a régi rendszer egészének betegsége. Csupán egy abszolút törés a múlt és a jövő között, az empirikus valóság egyszeri és totális átfordulása vezethet át az utópisztikus világba, és ha az utópiának meg kell valósulnia, akkor annak egy abszolút kezdőpontból kell kiindulnia.

Ez a merész vagy-vagy gondolkodásmód a profetikushoz teszi hasonlatossá az utópisztikus gondolkodásmódot. A próféta is pálcaként töri két részre a világtörténelmet kijelentésével, döntés elé állítva a jelent, hogy e töréspont helyévé kíván-e válni, vagy sem. A próféta is ezt követeli: érté-

keljetek mindent át, és kezdjetek mindent újra. És valóban, ha az utópisztikus gondolkodás tényleg nagyszabású, akkor van benne valami a próféciák szelleméből is. Emiatt azonban, mivel az utópisztikus akarat nem csupán a lélek belső átalakítására, hanem a külső világ megváltoztatására is irányul, az ide elvezető út kérdése még sürgetőbben merül fel. Lehetséges megoldás a probléma időben való visszatolása, ahogyan azt sokan meg is teszik, amikor az utópiát már létezőként gondolják el: egy távoli szigeten vagy egy másik bolygón. Ebben az esetben az oda vezető utat egy utazó szerencsés eltévedése kínálja. Így azonban az utópia megvalósítására vagy megalapítására vonatkozó kérdés továbbra is megválaszolatlan marad.

Ennek kapcsán is megmutatkozik majd, hogy nagy különbség van az egyes utópisztikus gondolkodók szellemi teremtőereje között. Az oda vezető út problémáját, akárcsak magáét az egész utópiáét, a mélység és a sekélység minden lehetséges szintjén tárgyalták már az emberiség gondolkodástörténetében. Két valóban eredeti megoldás lehetséges: az egyik szerint az utópia belső igazságának ereje révén nyeri meg magának az embereket, megvilágosítva és lelkesítve őket, aminek következtében arra az elhatározásra jutnak, hogy a jövőben csak e szerint, és sehogy másként nem kívánnak élni. Vagy pedig a régi világ valamely politikai hatalmassága, például egy erős fejedelem állítja hatalmát az utópia gondolatának szolgálatába, és erőszakszervezetének még egy egyszeri, utolsó bevetésével valósítja meg azt. Tehát vagy az igazság ellenállhatatlan erejébe vetett hit, vagy a hatalom bölcs és megfontolt alkalmazása az utolsó háború megvívásában, ami után már a győzelmet kivívó fegyvereket is meg lehet semmisíteni. Egyszerűbben megfogalmazva: rábeszéléssel vagy ágyúkkal.

Mindkét megoldás elgondolható nagyon mély szinten. Nem lehet-e képes az eszme, ha a megfelelő pillanatban és kellő erővel hirdetik, egész népeket, vagy akár a közönséges tömeget hősies elhatározásokra ragadtatni? És ha még a hatóerejéhez a kairoszon túl egy csoport tettre kész embert is hozzágondolunk, akiket már korábban egyesített egy nagy vezető, akkor a kinyilatkoztatás és a megvalósítás valóban királyi úttá változik, amely elvezethet egy új birodalomba. Hiszen nem képes-e a hatalom a szellemmel szövetségre lépve világokat megmozdítani? Nem voltak-e képesek azok a

hadvezérek, államférfiak, királyok, akik egy eszmének szentelték magukat, nem csupán népükben mélyreható változást véghez vinni, de országaikat is átformálni, sivatagokat felvirágoztatni, felélesztení a művészeteket és a tudományokat, és a lakatlan pusztaságokat benépesíteni?

Mindkét út vezethet ugyanakkor rossz lapályokon is keresztül. Ilyenkor az eszme győzedelmes ereje a következetes bizonyítékok vitathatatlanságának adja át a helyét, a nagy kinyilatkoztató varázsából pedig csupán az egészséges emberi értelemre való hagyatkozás marad. Amennyiben az embereket csupán észérvek alapján győzik meg kellő formában az utópisztikus állam előnyeiről, akkor egy napon, mintha csak a hályog esett volna le a szemükről, felismerik annak valódi előnyeit, és általános elhatározással bevezetik az utópiát, amit csak azért nem tettek meg korábban, mert vakok voltak az igazságra. Ugyanígy elgondolható lapos módon a hatalmon keresztül vezető út is; ebben az esetben az alkotó királyból a protekció és a felfelé vezető jó kapcsolatok maradnak meg. Több olyan utópia is van, amely Cromwellnek ajánlva íródott. Campanella a spanyol királyt próbálta meggyőzni arról, hogy tegye meg a pápát egy világutópia lelkivezetőjének. Fourier pedig a kapitalista korszak új irányítójára, egy milliomosra várt. Az utópiák történetében mindig visszatér egy meseszerű kép: egy ifjú fejedelem, aki nagyon erényes és fogékony – háta mögött pedig ott a filozófus, akinek a fejében már készen áll az utópia, és aki inspirálja fejedelmet, végső soron pedig annak tetteit irányítja; Hegel szavaival „ez egy önmagában nagyon üres elképzelése".

Van még minden utópiának egy negyedik közös jellegzetessége, amely a maga szintjén mindegyikben megfigyelhető. Szinte az utópista akarat ellenére való arról beszélni, hogy az összes utópiában találunk olyan különleges intézkedéseket beépítve, amelyek azt a célt szolgálják, hogy a boldog rendet megvédjék a zavaró tényezőktől és a változástól. Hiszen az utópiának változatlannak kell lennie. Nem ismer és nem is tűr meg semmifajta fejlődést. A történelem nyugvópontra kell jusson benne, valahogy úgy, mint amikor egy zúgó patak egy csendes tóba torkollik. Vagyis az utópistának gondoskodnia kell róla, hogy a rendszer bármilyen megzavarását azonnal kiegyensúlyozzák, bármilyen fenyegető változást pedig azonnal megakadá-

lyozzanak. Így az egyensúly, amely az egész rendszer helyes vezérlésének köszönhetően már beállt, az automatikus biztonsági szelepek révén még nagyobb nyomatékkal nyer biztosítást.

Az utópia persze tisztában van vele, hogy a külső támaszok és az utólagos segítség semmit nem használnak hosszú távon, és hogy biztosabb módszer a rendszer megzavarását már eleve lehetetlenné tenni, mint eseti jelleggel utólag kiküszöbölni. Nem arra büszkék, ha a káros erőket felkutatják és elpusztítják, hanem ha már az első tervben jótékony módon lekötik, és így az egész javának a szolgálatába állítják őket. Nem arra büszkék, ha az államellenes bűn elkövetőjét bölcs és észszerű törvények alapján elítélik, hanem ha ilyen bűncselekmények egyáltalán elő sem fordulnak. Minden utópiára jellemző a magától értetődő patriotizmus, a feltétlen áldozatkészség és a valóban fanatikus együttműködési hajlandóság. És ha a kétkedő felteszi a kérdést, hogy mégis honnan kerültek elő egyszerre ezek a nagyszerű tulajdonságok az emberekben, akkor a tipikus utópisztikus magyarázat úgy hangzik, hogy az utópia maga neveli ki a polgárokat, akikre szüksége van. Az utópiák valóban teljes mértékben birtokolják a bennük részt vevő embereket. Meggyőzik az értelmüket, hogy mindenki jól felfogott érdeke a törvényeknek való engedelmesség, és hogy az utópisztikus állam magasztosságával szemben csak tiszteletet és szeretetet érezhetnek. A lelkeknek ez a birtokbavétele azért annyira feltétlen, mert már egészen fiatalon, sőt a születés előtt megkezdődik. Törvények és szokások, orvosok és asztrológusok szabályozzák a férfiak és nők egyesülését, és gondoskodnak arról, hogy olyan gyermekek szülessenek, akik nem pusztán az életre, de az utópisztikus életre is alkalmasak. A megszületett gyermeket aztán magához ragadja a megbízhatóan működő nevelési rendszer. Ez a testnek megadja az utópisztikus egészséget, a léleknek pedig az utópisztikus erényt. A világ dolgait azon képek alapján ismeri meg, amelyeket városának hét falgyűrűjére festettek, a fogalmakat pedig az állam bölcsei mutatják meg neki. Ezzel az utópisztikus gyűrű be is zárult. Az ember teljes belső struktúráját és minden késztetését a társadalomtól kapja, így soha nem is fog elkívánkozni belőle. Az utolsó percéig teljes mértékben az utópiában tölti el az életét, mivel az első perctől fogva

benne töltötte. Nem létezik liberális utópia, legfeljebb olyan, amelyik a liberalizmus látszatát öltötte magára.

Ennek ellenére megmarad a kötelező aggodalom, és nehéz ellenállni a kísértésnek, hogy felvessük: a félelem, a szubjektivitás irracionális részei vagy a szenvedély előre nem látható kitörései, vagy éppen valamelyik szegletből titokban elinduló folyamatok zavart okozhatnak a kiegyensúlyozott rendszerben. Éppen ezért jelenik meg minden utópisztikus államban a büntetőjog, a cenzúra és a rendőrség finom-, vagy kevésbé finomszálú hálója. Szinte mindegyik ismeri a halálos ítéletet, de legalábbis a száműzetés intézményét, mint a felforgató ténykedések elleni végső, átfogó védelmet. Campanella Napvárosában a „Bölcsesség könyve" az egyetlen könyv, Cabet Ikáriájában csupán egyetlen, hivatalos újság létezik. Morus Tamás toleráns utópiájában, ahol pedig a több egymást kölcsönösen elismerő vallás hívei közösen használják az állam templomát, még ott is tilos az ateizmus és a materializmus tanait nyilvánosan hirdetni; ahogyan más utópiákban is, az állami kötelezettségek erőteljes vallási támogatást kapnak. És az utópisztikus rend felelős vezetői éles tekintettel ügyelnek arra, ha bármilyen új fejlemény felmerül, ami a csendes vizeket felkavarhatná.

Félelemről beszéltünk, és ez a félelem aligha elűzhető, mivel az összes élesszeműség ellenére sem lehet mindent előre kiszámítani, a legalaposabb átgondolás ellenére sem lehet minden lehetőséget fontolóra venni, a legkitűnőbb konstrukciós művészet ellenére sem lehet minden tényezőt beépíteni, és mert a nem kiszámítható, a nem megfontolható és a nem beépíthető ismeretlenjéből bármikor olyan erők törhetnek elő, amelyek az utópisztikus rendszert megzavarhatják, vagy akár szét is robbanthatják.

Ezen a ponton elérkeztünk az utópisztikus gondolkodás áthághatatlan határához, vagy más szóval, feloldhatatlan fogalmi ellentmondásához. Mert valamilyen történeti úton be kell jutnunk az utópiába. Ugyanakkor annak a követelménynek is meg kell felelnie, hogy semmilyen történeti út nem vezethet belőle ki, vagy rajta túl. Az utópiának meg kell őriznie a történelmenkívüliségét. Ezért védekezik a történelemmel szemben, de ez egy szükségszerűen vesztes harc. Az újítási kísérletek tilosak, a Sturm und Drang, hacsak nem előre tervezett, államellenes bűncselekménynek számít.

Ha egy pontban sűrítve kellene megfogalmazni a problémát, az így hangzana: az utópisztikus államban egy embertípust egész bizonyosan halálra ítélnének, mégpedig az utópistát.

Csupán egyvalaki volt képes elűzni ezt a félelmet, és áttörni ezt a határt: Platón. Ő jól tudta, hogy minden valóságos állam magában hordozza saját bukását, legyen akár a legfenségesebb vagy a legtökéletesebb, és hogy ez mégsem von le semmit a tökéletességéből. Azzal is tisztában volt ráadásul, hogy hogyan és milyen alacsonyabb szintre süllyed az állam az idő múlásával, sorsszerű szükségszerűséggel. Platón államformákról szóló tanítása jelöli ki az utópia halálútját.

III.

PLATÓN, A KEZDŐPONT

AZ *ÁLLAM*

Platón alakja és életműve, különösen pedig az *Állam*, az utópiák történetének kezdőpontját képezi. Persze biztosan voltak előtte is olyanok, akik a legjobb állam mibenlétéről gondolkodtak, vagy akár írtak. Néhányukról tudunk is, gondolkodásukat vagy szándékaikat azonban már nem tudjuk a maguk teljességében egyértelműen felélesztení. Valószínűleg Platón műveire is befolyást gyakoroltak bizonyos korábbról származó gondolati örökségek. Az *Állam* és a *Törvények* azonban nem csupán sugárzó fényükkel homályosítanak el minden korábbit olyan erővel, hogy láthatatlanná válik, hanem egyben olyan nagyszabású és feltétel nélküli képet alkotnak az utópiáról, olyan tisztát, zavartalant és minden kisszerű hibától menteset, hogy az alkotói kezdet varázsát ők mondhatják magukénak.

Ez az értékelés már nagyon korán kialakult, és a mai napig érvényes. Minden későbbi utópiát Platón befolyásának roppant súlya nyomasztja, mindegyik kikanyarított magának a gondolatvilágából valami lényegeset vagy kevésbé fontosat, valamit, amit megértett vagy félreértett, korokon áthozva azt. Eközben a platóni gondolat eredeti értelme legtöbbször kegyetlenül eltorzult, mert az egyes elemeket leválasztották azok hordozó alapjáról. Mind az *Állam*, mind a *Törvények* formai szerkezete követendő iskolapéldának számított a századok során, először a sztoikusok számára egészen Ciceróig – aki két írásával, *Az állam*mal *(De re publica)* és *A törvény*ekkel *(De legibus)* is kifejezetten Platónhoz kapcsolódik –, és ugyanígy a későbbi korok szerzőinek szemében is. Ennek során pedig a klasszikus forma bevett sémává, a szókratikus dialógus karattyoló nyelvcsatává, iskolamesteri kioktatássá vagy épp bekiabálásokkal tarkított kalandtörténetté silányult. Platón művei egyszerre jelentenek kiindulópontot és követendő normát, ősképet és eredetet minden utánuk következő utópia számára. Mind az időrendiség, mind a hatás, mind pedig az érték tekintetében.

A platóni „állam" külső képe oly közismert, hogy elég csupán egész röviden felidéznünk. Nem is nehéz felvázolni, mivel a későbbi utópiáktól, azok rendkívül összetett felépítésétől és kimódolt részleteitől eltérően, a platóni állam felépítése egészen egyszerű. A gazdasági élet pontos szabályozása, illetve a lehető legtökéletesebb jogrend megalkotása, ami a későbbi utópisták gondolkodásának középpontjában áll, Platónnál teljes mértékben háttérbe szorul. Nála elegendő, ha kijelölik a gazdaság számára, hogy hol a pontos helye, a jognak pedig érvényt szereznek. „Nem érdemes az ilyesmit tisztességes emberek között szabályozni – felelte –, a legtöbb dologban, ami szabályozásra szorul, maguk is könnyen megtalálják a megoldást."[7]

Platón törvényalkotási javaslata három elemre korlátozódik: a rendek hármas tagolására, az őrök nevelésére és a filozófusok uralmára. E három elemet érdemes röviden leírni, mert belőlük épül fel az állam külső képe.

Akárcsak az egyes lelkekben, ahol a különböző vágyak fölött az ész (gondolkodó lélekrész) uralkodik, és a szépre és a jóra irányuló buzgalom, mint a vágy egy köztes fajtája, segíti az észt az uralkodásban, úgy kell az állam egységéről és fennmaradásáról gondoskodó őröknek uralniuk azokat, akik az állam számára az élet sokféle szükségletéről gondoskodnak, és őket segéderőkre és urakra felosztani. Akár a nyáj, a pásztor és a kutya. Az, hogy az állam egésze e három részre tagolódik, amely három rész tevékenysége éppen az egész érvényesítésére irányul, ez jelenti az állam nevelési törvényét, hogy ez a törvény teljes mértékben érvényesüljön, ez jelenti az állam igazságosságát. Az állam igazságossága tehát abban áll, hogy mindenki teszi a dolgát, minden rend megkapja és teljesíti a rendeltetését, hogy az egyes rendek tevékenységi köre nem keveredik össze, és különösen, hogy az igazi hadi erényeket az őrök képviselik, az államot azonban a legjobbak vezetik.

Mert az emberek természetüknél fogva nem egyforma értékűek, hanem különbözőek. Szókratész és államalapító barátai megállapodnak, hogy a következő mítoszt fogják elbeszélni az embereknek: „Ti valamennyien – így mondjuk majd nekik a mesét –, akik az államban éltek, testvérek vagytok,

[7] Platón: *Állam*. Budapest, 2018, Atlantisz Kiadó, 425e. Fordította Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbevételével Steiger Kornél.

ám a benneteket megformáló isten azokba, akik közületek vezetésre alkalmasak, születésükkor aranyat kevert, ezért ők a legértékesebbek. A segéderőkbe ezüstöt, a földművesekbe és a kézművesekbe vasat, illetve bronzot kevert. Mivel valamennyien rokonok vagytok, többnyire önmagatokhoz hasonló utódokat fogtok létrehozni, de az is megeshetik, hogy az aranyból ezüst-, vagy az ezüstből aranyivadék származik, és ugyanígy a többieknél is. A vezetőknek elsősorban és legfőképpen azt parancsolja meg az isten, hogy semminek olyan gondos őrei ne legyenek, mint az ivadékaiknak, és semmilyen olyan éberen ne figyeljenek, mint hogy ezeknek a lelkébe milyen anyagok vannak belekeverve. Ha a gyermekük bronz- vagy vastartalmú volna, semmiképpen ne legyenek sajnálattal iránta, hanem természetének megfelelően, értéke szerint taszítsák őt a kézművesek vagy földművesek sorába. Ha viszont a gyermekek közül valaki arany- vagy ezüsttartalommal jön a világra, akkor a megfelelő megbecsülésben kell részesíteni, és az első esetben az őrök, a másodikban a segéderők közé kell felemelni, mert egy jóslat azt mondja, hogy az állam akkor megy tönkre, ha vas- vagy bronztermészet őrködik felette."[8]

Platónnál a rendek tehát nem születési alapon jönnek létre, de nem is foglalkozások szerint, hanem mindenekelőtt lényegük, belső elhivatásuk és természetes jellegük alapján. Rangjuk azonban, illetve saját szolgálati helyük a nagy egészen belül, létük magasabb vagy alacsonyabb értékétől függ. És ha a rendek, különösen az őrök, a lehető legszorosabb közösséggé formák össze, az nem születési előjog vagy nemzetségi hovatartozás, hanem lelkialkatuk hasonlatossága alapján történik, amely már gyermekkorban felvillan, és amit a bölcs tekintet csalhatatlanul felismer. Ősrégi görög elgondolások mutatkoznak meg ebben az arany-, ezüst- és ércalapú lelkekről szóló mítoszban, amelynek révén Platón az állam igazságos felépítését a természet titkaihoz, a „formáló istenhez" köti.

Platón szinte az egyetlen utópista, aki pontosan tudja, hogy az állam lényege az uralom, még a tökéletes államé is, sőt különösen az övé. A többiek szinte mind a régi világ tartozékaként tekintenek az uralomra, és az

[8] *Állam*, 415b–c.

a céljuk, hogy megszüntessék, vagy fölöslegessé tegyék. A marxi képlet, amely szerint az emberek által emberek felett gyakorolt uralom helyébe a dolgok puszta igazgatása kell hogy lépjen, sok utópistánál visszacseng, és egyeseknél egészen anarchista konzekvenciákig vezet el, másokat pedig a demokráciáról alkotott azon gyanús eszméig, hogy az uralomnak legalábbis észrevétlenül kellene működnie. Morus *Utópiá*jában a hatóságokat igyekeznek nem komolyan venni, mondván, hogy az egész nép művelt emberek klubjaként működik. Campanella vallásos demokratizmusában eltűnik az uralkodó különös méltósága. Igazán azonban a modern utópiák festenek úgy, mintha a kormányok létrejöttéről alkotott természetjogi fikció valósággá vált volna bennük: mintha az emberek belátták volna, hogy kényelmesebb és észszerűbb, ha csak páran kormányoznak, a többiek pedig hagyják magukat kormányozni. Az uralkodók így funkcionáriusokká válnak, az állam pedig egyesületté. Gyakran persze, ahogy már utaltunk rá, csak a fikció szerint: hiszen a hatalmi eszközöknek, a gazdasági életnek és az újraelosztó rendszernek az az ijesztő mértékű koncentrációja, ami az ezekre az utópiákra jellemző, minden politikai tapasztalat szerint hallatlanul erős központosított hatalmat kell maga után vonjon. A demokratikus utópiákban a hatalmi pozíciókat vagy elkendőzik, vagy letagadják, vagy egyszerűen csak ignorálják – pontosan úgy, ahogyan a modern demokráciákban is névtelen és titkos egzisztenciába rejtőznek. Hiszen épp az a lényeg, hogy semmi szín alatt ne lehessen szó uralomról. Az uralom az e világ része, míg az igazi utópia uralom nélküli.

Platón az egyetlen, aki pontosan tisztában van először is az uralom szükségszerűségével, másodszor annak természetes indokaival, harmadszor pedig lényegi értelmével. Éppen azért sem tagadni, sem álcázni nem próbálja az uralmat. A nemesebbek dolga a nemesebb, az alacsonyabb rendűeké pedig alantasabb feladatok elvégzése. Az uralmon lévők és a tömeg közötti értékkülönbség attól még nem szűnik meg, hogy a kettő együttműködéséből áll össze az egész. A különböző értékű részek elválasztása egymástól, majd pedig az ezekből történő integrálás az állam lényegéhez tartozik, és éppen ebben áll az igazságossága. És pontosan tudja Platón is, hogy hazugság, vagy legalábbis egy elterjedt hibás beszédmód, hogy a normák, az

eszmék vagy a törvények „uralkodnak". Uralkodni csak emberek tudnak. Az Arisztotelész által később megfogalmazott kérdés kapcsán, hogy melyik a jobb, ha a legjobb törvény vagy a legjobb ember uralkodik, Platón mély belátással az ember oldalán áll. Ahogy egy nagy orvos gyógyító művészete sem helyettesíthető rendszerbe foglalt gyógyszerészeti előírásokkal, vagy ahogy később Platón fogalmaz *Az államférfi*ban, nem a hajózási szabályok összessége, hanem a kormányos személyes tettei vezetik át a hajót viharon, ugyanígy az uralkodó alkotó tettei képesek megtartani az igazságosság irányát. A jó törvények csak normális ügymenet esetén tudják szabályozni a politika mindennapjait mint az uralkodó tökéletlen helyettesítői – ahogyan például a receptek képviselik az orvost, ha ő épp nincs jelen.

Éppen ezért van a legnagyobb hangsúly az uralkodó rendek kiválasztásán, nevelésén és életformáján: ezek rendszere Platón államépítményének második eleme, és bennük sűrűsödnek képpé az amúgy oly laza vázlatvonalak. Az ugyan tévedés, hogy a harmadik, vagyonszerző rend iránt közönyös a platóni állam, és hogy Platón nem foglalkozik vele. A „mértéktartás" polgári erényét éppen úgy szükségesnek tartja, mint az uralkodó rend esetében a bölcsességet, és későbbi művét, a *Törvények*et áthatja a társadalmi reformokra való törekvés. A legfontosabb azonban mégiscsak az, hogy az őrök igazi őrök, az uralkodók pedig igazi uralkodók legyenek. Mert bennük nyugszik az állam hatóerejének középpontja és normaalkotó öntudata. A beszélgetés egy bájos fordulatában, az ötödik könyv elején, Szókratész láthatólag saját akarata ellenében hagyja, hogy beszélgetőtársai az őrök életrendjének általános leírására kényszerítsék, amelyből amúgy korábban csak a nevelési vonatkozásokat emelte ki. Az őrök rendhez tartozóknak a legszükségesebbeken túl semmilyen egyéb tulajdonnal nem szabad rendelkezniük. Nem birtokolhatnak sem házat, sem földet, sem semmi más tulajdont, és folyamatosan együtt kell élniük, mint a katonai táborokban. Megélhetésüket a többi polgár biztosítja az őrködésért kapott zsold formájában, épp annyival, ami nem eredményez felesleges bőséget, de amivel hiányt sem szenvednek. Az aranyat és az ezüstöt a mítoszunk értelmében az őrök lelkébe helyezte a „formáló isten", éppen ezért e világi aranyra és ezüstre nincs szükségük. Egyedül rájuk vonatkozik a törvény, de nem a har-

madik rendre, hogy aranyat, ezüstöt nem érinthetnek. Ha megengednénk nekik, hogy saját, házat, földet, kincseket birtokoljanak, akkor polgárokká válnának (amik pont nem lehetnek), vagy ami még rosszabb lenne, a többi polgár felett kezdenének el uraskodni és őket kizsákmányolni. Nekik az a dolguk, hogy őrök, segéderők és fegyvertársak legyenek. Uralkodó helyzetük a társadalomban nem kiváltság, hanem hivatás, szolgálat, amely lényük nemességét adja. És ennek megerősítése végett emelkedik törvényerőre a magántulajdon tilalma az őrök számára.

Ahogyan nem kötődhetnek kizárólagos tulajdonhoz, úgy nem kötődhetnek egy bizonyos családhoz sem. Ebből fakad az a másik törvény, hogy a nők és a gyermekek köztulajdont képeznek az őrök rendjében. A házasság intézménye, amely a magánéleti boldogságra való törekvést, és ezzel egy az államtól eltávolító, külön kisközösség intézményét vinné be ebbe az őrök rendjébe, az ő esetükben szintén megszűnik. Ennek helyére lép az állami szentesítés és menyegzők elrendezése azok között, akik az értékes faj fenntartására hivatottak. Az uralkodók szabják meg az ünnepségek lefolytatását, ahol a vőlegényt és a mennyasszonyt összepárosítják. Az uralkodók határozzák meg a menyegzők számát, ami mindjárt kiadja az új születések várható számát is. És az uralkodók szabják meg a párok összeállítását is, hogy azokból a jövő őreit, mint egy nemes vérvonal fenntartóit, létrehozhassák. Szókratész attól sem riad vissza, hogy ezzel kapcsolatban finom kis csalás jogával is felruházza őket. Látszólag sorsolás útján dőlnek el a párosítások, de a sorsolásokat úgy kell vegyíteni, hogy jó eredménnyel járjanak, így a rosszabb eredményért a sors, és nem az uralkodók lesznek okolhatók.

Mindez rendkívül merész, miközben az az ábrázoló művészet, amellyel Platón e szövegrészben a beszélgetést a cinikus tárgyilagosság és a titokzatos komolyság között lebegteti, a legnagyobb csodálatot érdemli. De Platón még ennél is tovább megy: az őrök rendjéhez tartozó emberek számára a nemek közötti megkülönböztetés is megszűnik, azzal az állítással, hogy az őrzői hivatásra a férfit és a nőt is alkalmassá teszik hajlamai, csupán fokozatbéli eltérés van közöttük. A kiválasztott nők számára a platóni államban mind a tanulás, mind az őrök állami hivatala nyitva áll. És miközben az őrök életmódja, a közös tábori élet és a harci erények fontossága nyilvánvalóan a

régi spártai állami életforma példájához nyúl vissza (jóllehet a két rendszer között épp annyi különbség fedezhető fel, mint amennyi hasonlóság), Platón merész ívben át is repül e történeti előkép felett, a hellén ember titkos szépségideáljától hajtva. Abból az alapvető nézetből kiindulva, hogy az őrök rendjéhez való tartozás a természetből fakadó nemességnek köszönhető, a nő és férfi egyenjogúvá nyilvánítása a végső levonható következtetés.

Az utópiákról szóló irodalom egyik szemmel láthatólag kiirthatatlan tévedése, hogy mindezekkel az intézkedésekkel Platón „kommunista" alapelveket vezetett be államában; és ehhez kapcsolódik gyakran egy másik bírálat is, amely szerint az *Állam*ban a közösségi élet erkölcsi szokásai helyébe a természetes kiválasztódás naturalista szemlélete lépett, ami a népet csordává, a házasságot pedig fedeztetéssé degradálta. Mindkét bírálat meglehetősen értelmetlen, és egyben fogalmi tévedésen alapul. Különösen, ami Platón úgynevezett kommunizmusát illeti, nála nem tulajdoni egyenlőségről, hanem a politikusi rend tulajdonnélküliségéről van szó; és emiatt az őrök élet- és vagyonközössége, illetve a közösség szolgálatában való teljes feloldódásuk valójában lényegi egyenlőségüknek a kifejeződése és következménye, nem pedig oka és kiindulópontja. Egy politikai nemesség kemény életformájára és nemes szegénységére kell ezzel kapcsolatban gondolni, amely immunis a gazdasági bírvággyal szemben, és semmiképpen nem valamiféle sivár egyenlősdire, amely egy lejáratott igazságosságfogalomból veszi kiindulását – alapvetően egy tiszta, derekas életformára, nem pedig absztrakt alapelvekre.

Mert az őrök rendjét meghatározó törvények megalkotása, amely viszonylagos részletessége ellenére is meglehetősen takarékos eszközökkel dolgozik, mélyebb értelmét abban találja meg, hogy egy olyan világot épít fel, amelyben növekedhet és kifejlődhet egy bátor, szellemi és politikai értékeken alapuló élet. Vagyis mélyebb értelemben *nevelő* szándékkal jött létre, amennyiben nevelő alatt mindazokat a hatalmakat értjük, amelyek egy bizonyos típusú jellem kialakításában, megerősítésében és – mivel a nevelés nem tud a semmiből teremteni – önmagára találásában segítenek. E törvényalkotás éppen a szűken értelmezett nevelésben, az őrök képzési folyamatában éri el csúcspontját. És jóllehet más területeken, főleg a gazdaság

kapcsán lazák a rendelkezések: a nevelést illetően Platón teljes rendszerre törekszik. Mert a nevelés az a nagy út, amelyen haladva az állam szellemi lényege az emberek testében és lelkében újból és újból megszületik.

Magától értetődő a görög számára, aki nagy értékű embereket akar képezni, és magától értetődik az államférfi számára is, akinek harcosokat kell nevelnie, hogy a nevelés kiindulópontja és tartós alapja a testi nevelés kell legyen, amely a puszta hétköznapi sport minden hibáját, és a rekordvágy minden majomkodását teljes mértékben maga mögött hagyja, miközben a testet felkészíti a szépségre, a bátorságra és az energikus teljesítményre. Aki e testi nevelésen átesik, azt egészsége alkalmassá teszi a háborúra, és nincs szüksége orvosra. Aszklépiosz művészete, aki egy politikai istenség, úgysem a szenvedők kezelését és a gyengélkedők feltáplálását szolgálja, hanem sebek begyógyítását és a faj legjavának fenntartását.

Az is magától értetődik továbbá, hogy a múzsák által nyújtott nevelés, amely elvezeti a lelket a művészetekhez és a tudományokhoz, és a szép szeretetében teljesül ki, a gimnasztika részét kell képezze. Nemcsak azért, hogy ezáltal a külsőleg kemény harcosok jószívűek is legyenek egyben, és még csak azért sem, mert az állam uralkodóinak, akik a harcosok köréből kerülnek ki, a lehető legnagyobb bölcsesség birtokában kell lenniük, hanem azért, mert a testet és lelket csak együttesen lehet elvezetni a szépséghez és a kiválósághoz. Ez az a híres szöveghely, ahol Platón kezdetben játékos, végül már radikális hangnemben kemény ítéletet mond a görög szellem alkotásai, Homérosz és a tragédiaköltők, a zene és a festészet felett. Arra az eredményre jut, hogy közülük a legtöbbet, még a görög lét legfennköltebb neveit és leghangzatosabb dokumentumait szidalmak és megszégyenítés közepette száműzni kell az államból, mert művészetük a lelket nem neveli, hanem megrontja. Mert miközben a művészet esztétikai úton képezi le a természetes, az emberi és az isteni dolgokat a maguk teljességében, sokarcúságában és tarkaságában, arra nem ügyel, hogy a lélekre gyakorolt öntudatlanul hatásai az igazságos állammal összhangban vannak-e, vagy éppen ellentmondanak-e annak. Az államférfiak dolga ezzel szemben, hogy a zeneműveket nem művészi értékük, hanem a bennük lakozó erkölcsiség, a költeményeket ne esztétikai rangjuk, hanem nevelőerejük alapján érté-

keljék, és semmit ne engedjenek a nyilvánosság elé, ami csak az érzékeket ingerli, de nem tanít, ami csak az érdeklődést kelti fel, de nem alakít. Még akkor sem, ha az alkotó a legnagyobb művészeknek kijáró csodálatot érdemli.

Ez természetesen nem valamiféle nyárspolgári művészetellenesség, sokkal inkább annak az ellentettje. Szókratész bevallja, mennyire bűvkörébe tudja vonni őt a költészet, és hogy mennyire képes őt újból és újból elvarázsolni a leginkább akkor, amikor Homérosszal szól. De nincs is szükség erre a vallomásra ahhoz a felismeréshez, hogy csakis a művészet hatóerejének legmélyebb ismerete révén szimatolható ki ilyen bizonyossággal annak veszélyessége, és hogy csakis az támaszthat ilyen magas követelményeket a költészettel szemben, aki bensőségesen szereti azt. A művészethez való igen határozott viszonyulás fejeződik ki ezekben az igényekben. E viszonyulás lényege, hogy elutasít minden, az esztétikai látszatba történő menekülést, és a művészetet mint a valóságot alakító hatalmat azonosítja. Így válik a zene és a poétika, akárcsak az orvos helyesen felfogott gyógyító tudománya, politikai művészetté, és csakis erkölcsisége szabja meg valós értékét. Ifjainknak egy egészséges ország lakóiként kell felnőniük, mondja Szókratész; minden, ami fülükben cseng, és amit a szemükkel látnak, tisztává és erőssé kell tegye őket. Éppen azért kell a lehető legszigorúbban felügyelnünk a múzsák művészetét, mert ez hatol a legmélyebbre a lélekben, és ez ragad meg benne a legerősebben.

Egész hasonlóan áll a helyzet a tudományok sorával, amelyekből Platón az őrök tanulmányainak menetét felépíti. Ahogyan a művészetet sem esztétikai bája alapján értékelik, ugyanúgy a tudományokat sem puszta elméleti tartalmuk és önmagáért való logikai értékük alapján választják ki, és teszik meg a kialakulóban lévő lelkek táplálékává. A Platón által összeállított, a matematikától, a geometrián, a sztereometrián és a zeneelméleten át a filozófiáig tartó sor ugyan számos, később gyümölcsözőnek bizonyult gondolatot tartalmaz a tudományok logikai rendszerére vonatkozóan. Azonban mégsem ez a kiválasztás fő szempontja, hanem hogy a tudományos tanulmányoknak két dolgot kell nyújtaniuk az őrök számára; mindkettő összetartozik, és csak együtt képesek olyan tudást képezni, amire a politikai rendnek szüksége van. Ezek a tudományok egyfelől a háború művészeté-

hez szükséges elméleti ismereteket biztosítják, másrészt azonban logikai lépcsőfokaik elvezetik a megismerő szellemét a dolgok sokféleségétől az egységes lényegig, a látszattól az örök érvényű létig. A platóni államban a tudományokat éppoly kevéssé gyakorolják önmagukért, mint a művészeteket – csakis „a háború és a lélek kedvéért". Politikai, különösen pedig stratégiai alkalmazhatóságuk jelenti kisebb hasznukat, mélyebb értelmüket a filozófiához elvezető úton betöltött szerepük adja. Hallatlanul lebilincselő, ahogy Platón folyamatosan az egyes tudományok fontosságát ecseteli a katonai táborok felépítése, a csapatok mozgatása vagy éppen a terepen történő földrajzi tájékozódás kapcsán. A tudományok pedagógiai rendszere azonban leginkább folyamatos menetben vezeti el a tanítványt a formák szemléletéhez, amennyiben az illető nem vall kudarcot útközben, és nem reked meg egy köztes lépcsőfokon. Ehhez a szemlélethez kell elvezetni az őröket. Mert nekik nem az a dolguk, hogy az állam fegyveres zsoldosai legyenek, hanem ők képezik azt a pontot, amelyen keresztül a világ értelméről szóló tudás folyamatosan az államba áramlik. Erre azért van szükség, hogy az állam ne egy törvényekből összetákolt, élettelen képződmény, hanem a kozmosz eleven ábrázolása legyen, amelynek anyagát az emberi élet képezi.

Így eljutottunk a platóni államépítmény harmadik eleméhez: a filozófuskirályok uralmához. A huszadik életévben elkezdődő tudományos képzés során válnak szét a tanulók aszerint, hogy a teremtő lelkükbe aranyat vagy ezüstöt kevert. Azokat, akik alkalmasak a filozófia szintjének elérésére, kiválasztják, miközben a tiszta katonajellemek, akik megelégszenek az egyes résztudományokkal anélkül, hogy azok előfeltételeit kutatnák, előbb-utóbb kiesnek a képzésből. A kiválasztottak harmincéves koruktól kezdve öt éven át teljes mértékben a filozófiának kell szenteljék magukat: ez az egyetlen időszak, amikor mentesülnek a praktikus állami szolgálat alól. Ezután vissza kell térniük a katonai vagy az állami szolgálatba, és minden szempontból bizonyítaniuk kell alkalmasságukat. Csak az ötvenedik életév betöltése után vezethetők el a célhoz azok, akik mind a munkában, mind a tudományokban kitüntették magukat, és engedhető meg számukra, hogy lelkük sugarát felfelé irányítsák, és megpillanthassák a Jó ideáját. Amennyiben azonban már szemlélik a Jó ideáját, példaként kell tekinteniük rá, és eszerint kell életük

hátralevő részében az államot, a többi polgárt és saját magukat képezniük. A legtöbb időt a filozófiának kell szenteljék, ugyanakkor mindenkinek kötelessége az államügyekkel is fáradozni, amikor rá kerül sor, és időlegesen uralkodóvá válni az állam érdekében.

Vagyis ezek az ötvenévesek képezik az első rendet, a királyok rendjét. A második és harmadik rend szétválasztása már egészen ifjú korban megtörténik, és az uralkodói természetűek tehetségét hamar megállapítják, és így a harcost a kézművestől első pillantásra elkülöníthetik. Ahhoz viszont már teljes képzési folyamat, pontosabban egy egész élet szükséges, hogy az őrök seregéből kiválasszák azokat, akik királyi vonásokkal bírnak. Az emberi élet ritmusának mély ismerete bújik meg e felosztás mögött. Az *Állam* alapelve, hogy az elmélet és a gyakorlat, a tudomány és az állami szolgálat sosem válhatnak el egymástól, emiatt pedig a legbölcsebbeknek sem előjoga, hogy már életükben a Boldogok Szigetén henyéljenek, hanem nekik is kötelezően az állami hivatalokban van a helyük. És az egészet megkoronázza, hogy akik a legfőbb igazságot szemlélték, egyszerre az állam uralkodói és élő lelkiismeretei. A mű csúcspontját az a szövegrész jelenti az ötödik könyvben, ahol a királyi filozófus fogalma mint az állam uralkodó középpontja körvonalazódik. Platón ábrázoló művészete itt is csodálatra méltó. Szókratész habozik, attól tart, hogy köznevetség tárgyává válik, éppen ezért úgy tesz, mintha nem lenne biztos a dolgában; valójában azonban éppen ebben a dologban egészen biztos. És aztán, miközben szándékának megfelelően a beszélgetőtársak feszülten figyelnek, hirtelen, tézisszerűen, egy görögül csodálatosan hangzó, nagy ívű mondatban előáll vele: „Amíg a városállamokban vagy a filozófusok nem veszik át a királyi hatalmat, vagy pedig a jelenlegi úgynevezett királyok és uralkodók nem fognak becsületesen és komolyan filozofálni [...], addig, kedves Glaukón nem lehet nyugtuk a bajoktól a városállamoknak, sőt azt hiszem, az egész emberi nemnek sem, és az az alkotmány, amit az imént szavakban felvázoltunk, addig aligha jön létre, aligha láthat napvilágot."[9]

[9] *Állam*, 473d.

A platóni állam eddig kiemelt külső képét azonban két szempontból is vissza kell helyezni összefüggésébe, hogy teljes értelme megragadhatóvá váljon: először is a platóni dialógus összefüggésébe, amely az *Állam* címet viseli, másodszor pedig a platóni szellem összefüggésébe úgy általában, illetve a szerző politikai szándékáába. Platón írásának teljes körű elemzésére itt most nem kerülhet sor. Ehhez a beszélgetés helyszínének, időpontjának és a részt vevő személyek kilétének tárgyalására lenne szükség: mindezt nagy körültekintéssel megválogatva. Elmélkedni kellene a mű stilisztikai és gondolati felépítéséről, a műéről, ami szofista definíciós művészettel indul, profetikus mítosszal ér véget, és pontosan a közepén (még matematikai értelemben is) egyenlőségjel kerül a filozófia és az uralkodás közé.

Ehelyett csupán egyetlen vonást emelünk ki a mű teljes szerkezetéből, ami az utópia szempontjából döntő fontosságú. Platón saját szövegének tanúsága szerint az állam tárgyalásához csak mellékesen jut el egy bájos módszertani trükkel. Miután a párbeszéd, amely eredendően az igazságosságot és az igazságos ember fogalmát kutatja, többször is zsákutcába vezet, Szókratész azzal a javaslattal áll elő, hogy úgy alakítsák a vizsgálódást, mintha valaki rájuk parancsolt volna, hogy nagyon apró betűket próbáljanak meg távolról olvasni, és eközben észrevennék, hogy ugyanazok a betűk máshol, nagyobb méretben, vagyis könnyebben olvasható formában is fellelhetőek. Ugyanígy található meg az igazságosság nemcsak az egyes ember, de egy egész város kapcsán is; és mivel a város nagyobb, így könnyebb lesz belőle kiolvasni az igazságosság mibenlétét, mint az egyes emberből.

A dialógus e tetszetős frázisa mögött valami nagyon lényeges húzódik meg. A kisebbtől a nagyobb felé való fordulás hátterében az a belátás működik, hogy az igazságosság teljes realitása csakis az erkölcsi egészben, az államban fellelhető: a nagyobbtól a kisebbhez vezető út egyben az egésztől a részhez is elvezet, és nem csupán könnyebb, de megfelelőbb is. De még valami mélyebb is megbújik ebben a fordulatban. Mivel a nagysága nem mérhető, csakis képletes kifejezés lehet, amikor a lelket a kisebbiknek nevezik. A kifejtés hamar megvilágítja a kép valódi érelmét. Megmutatja, hogy ugyanaz a három erő vagy lényeg, ami rendeket formálva az igazságos államot alkotja, az ember lelkében is megtalálható, és ugyanazon törvény

szerint kell ott is együttműködne mindháromnak ahhoz, hogy a lélekben rend legyen: egy vágyakozó, amelyik sok irányban törekszik, egy eszes, amely normát és irányt szab, és végül egy akarat, amely a vágyakhoz erőt párosít, fölébük kerekedik és uralni tudja őket, mivel ő szerez érvényt az ész magasabb belátásainak ellenükben.

Miből ered a két struktúra azonossága? Az állam egy nagy méretű ember lenne, vagy az ember egy kis méretű állam? Mindkettő igaz, de a mélyebben fekvő magyarázat az, hogy a hármas felosztás, amelyet mindkettőben megtalálunk, a valóság törvényszerűsége általában. Bármilyen valóságos entitás, amely értelemmel bír és önállóan képes létezni, ilyen felépítéssel kell bírjon: kell legyen benne egy norma, illetve az erről a normáról való tudás; jelen kell lennie benne továbbá egy sokrétű matériának, amelyik ellenáll, és amelyet széttartó törekvéseivel együtt kell a rend részévé tenni; és rendelkezésre kell állni egy erőnek, amelyik a központi ész akarata szerint ezt az egyben tartást megvalósítja. Vagyis az ember és az állam közötti párhuzam felállításával a valóság létrejöttének egy törvényszerűségét kaptuk meg, amennyiben ez a valóság értelemmel bíró alakzatokat hordoz magában. Igen, még a kozmosznak is mint egésznek meg kell felelnie ennek a strukturális törvényszerűségnek, ha egy ilyen alakzatként gondoljuk el. Tartalmaznia kell valamilyen normát, akaratot és matériát – egyszerre kell benne meglennie a királyoknak, az őröknek és a kézműveseknek. A kozmosznak is úgy kell felépülnie, mint a léleknek, vagy mint az államnak; vagy sokkal inkább megfordítva: a lélek és az állam hordozzák magukban a mindenség strukturális törvényének a leképeződését.

E metafizikai gondolatmenetet figyelembe véve teljesen hibás felfogás Platónt egyszerűen azon sokak előfutárának tekinteni, akik az államot szerves lényekhez hasonlítva, biologista vagy organicista módon fogták fel. Éppen, hogy ennek az ellentettjét kellene állítani róla, amennyiben ő a lelket a lélekrészek „közösségének" nevezte. Nála azonban egyáltalán nincs szó analógiáról, átvitelről vagy képszerű ismertető módszerekről, hanem egy léttörvény metafizikai szemléletéről, amely minden értelemmel bíró létezőre igaz.

Az a gyakran megvitatott kérdés is elvéti a lényeget, amely arra irányul, hogy valójában mi is e közismert mű tényleges tárgya: az utópia, a tökéletes

állam mibenlétét kutatja-e, és ehhez csupán kiindulópontként és szemléltetőeszközként használja az igazságos lélek fogalmát, vagy pedig magát az igazságosságot keresi, és ehhez veszi igénybe szemléltető példaként az állam példáját. A világmindenség a „legnagyobb és legszebb állam", fogalmaz Platón határozott szavakkal. És mintha a fogalom nem érne el ilyen mélységekbe, a mítoszban a mindenség isteni felépítését és az igazságosság törvényét jelképezi. A halandó ember éppúgy a leképeződése, mint a földi állam – de mindkettő csak akkor igazi leképeződése, hogyha „igazságos"; ebben az esetben viszont mindketten a mulandó élet matériájában jelenítik meg az isteni világtörvényt.

Ettől a ponttól kezdve lehet igazán megérteni, hogy mit is jelentett valójában az „utópia" Platón számára. Az, hogy a filozófusokat teszik meg királynak, innentől kezdve már nem egy filozófus kitalációja. Hiszen e filozófusi uralkodó középpontja nélkül olyan lenne az állam, mint a lélek ész nélkül, vagy a mindenség az isteni bölcsesség alkotóereje nélkül. Káosz lenne, formátlanság és egyáltalán nem valódi. A tökéletes állam nem egy halovány ideálkép (ahogyan sok hitetlenkedő tekintett rá a későbbi századok során). Az utópia nem valami olyasmi, ami szép lenne, de éppen ezért nem lehet valódi. Nem: a görög szellem eredendően erős hite, amely számára a szép a valóságos értelmét, a valóságos pedig az isteni megtestesülését jelenti, az utópiát a Földön létező dolgok legvalóságosabbikaként fogja fel. A kozmosz, az ember és az állam egyazon törvény szerint épülnek fel, és az utópia megalapítása épp az emberi önkény ellentettje, mivel ez a lépés nem más, mint magának a világtörvénynek a beteljesítése.

Emiatt Platón utópiájával szemben érvényüket vesztik mindazok a nagyobb és kisebb kifogások, amelyek amúgy jogosnak tekinthetők a tökéletes államról szóló később napvilágot látott puszta kitalációk és kimódolt konstrukciók esetében. Például amikor egy utópista óraszerkezet mintájára rakja össze az ember közösségi életét, és eközben az egyén szabadságigényét, a család és a magánszféra más közösségeinek saját belső életét racionalisztikus alapon egyszerűen kiiktatja, akkor ezen értékek védelmében indokolt lehet a tiltakozás az ilyen jellegű konstrukciók ellen. Platón utópiája semmit nem akar feltalálni, kiszámítani vagy megkonstruálni, hiszen a már létező világ-

törvény képére formálva alapítja meg államát. Így ha valaki kívánságokat fogalmaz meg vele szemben, az olyan emberhez hasonló, akinek kifogásai vannak a teremtéssel kapcsolatban, például amiatt, hogy a rózsán tövisek vannak – feltéve persze, hogy a szóban forgó utópia tényleg helyesen képezi le a világ törvényét. Aki pedig egyenesen szembe akar szállni vele, annak mélyebben kell ismernie a világ felépítését, mint amennyire azt Platón átlátni volt képes. Ahogy már mondtuk: az állam nem csupán időrendben jelenti az utópiák kezdetét, de értéke alapján is azok ősképét és csúcspontját jelenti. Mert a legnagyobb igényekkel lép fel. És ezt azért teheti meg, mert a legmélyebb hiten alapszik.

Ezek után a második értelemben is vissza kell helyeznünk Platón utópiáját életének és életművének összefüggésébe. Ez gyakorlatilag ahhoz a kérdéshez vezet el bennünket, hogy mit akart Platón politikai értelemben, különösen tekintettel az igazságos államról szóló tanítására. Ezzel kapcsolatban a leghelyesebb azonban, ha először Platónt kérdezzük meg.

Ő maga azt állítja az igazságos állam megalkotásáról, vagy sokkal inkább a feltételről, amely mellett megvalósító lehetne, de egyben szükségszerűen meg is valósulna, hogy „nehéz feladat ugyan, de nem lehetetlen".[10] Ez a feltétel abban áll, hogy vagy a filozófust viszi rá a sorsszerű szükségszerűség, hogy az állam ügyeit a kezébe vegye, vagy az államhatalom birtokosait taglózza le isteni sugallatra a filozófia iránt érzett valódi szeretet. Semmi kétség azzal kapcsolatban, hogy az „államalapítás", amelyre Szókratész és beszélgetőpartnerei törekednek, nem tréfa és nem játék, hanem halálosan komoly dolog, és hogy Platónt, éppannyira családja társadalmi helyzetének, mint saját királyi természetének kényszerítő hatása miatt átjárja a politikai tettvágy. Szülővárosa, Athén nagysága és hanyatlása jól tükröződik műveiben, a korai írásoktól egészen a kései *Törvények*ig, e nagyság és hanyatlás politikai tettvágyát egészen magasba törő tervekre sarkallja, majd pedig kedélyét lehűtve eljuttatja a felismeréshez, hogy a görög nagyság történelmi pillanata már elmúlt. Élete csúcspontján úgy tűnik azonban, mintha a filozófia és az uralkodás egyesítésére, és ilyen módon a görög polisz létértelmének a ki-

[10] *Állam*, 502c.

teljesedésére irányuló akarat valóban testet öltene: nevezetesen a tanítvány és barát Dión személyében, akivel Platón első szicíliai útja során találkozott a szürakuszai türannosz udvarában. Ő lehetett volna az esély, ahogy Dión meggyilkolása után Platón később visszaemlékezett személyére, hogy egy férfiban valóban egyesüljön a filozófia és a hatalom, aki így minden ember, görög és barbár számára egyaránt világító tájékozódási pontként szolgálhatott volna!

Nem csupán Dión II. Dionüsziosz türannosz elleni erőszakos vállalkozásának kudarca döntötte romba Platón reményeit; Dión halála azonban a végérvényes és jelképes megerősítése annak a felismerésnek, hogy „Platón túl későn született meg hazájában, és a népet már túl öregnek találta". Aki hatni akar, annak mindenekelőtt valós tettekre kell készen állnia; ez igaz volt Platónra: készen állt a hatalom útjára lépni, még annak ellenére is, hogy teljes mértékben tisztában volt a szicíliai viszonyok kuszaságával. Másodsorban viszont bizonyosnak kellett lennie abban, hogy eljött a történelmi idő a cselekvésre. Mikor pedig a komoly vizsgálódás és a tragikus tapasztalat arra az eredményre jut, hogy ez még sincs így, akkor éppen a politikai valóságérzék diktálja azt, hogy az elhibázott befektetést leírjuk, és a jó állam képét legalább védjegyként felmutassuk egy hanyatló kor közepette. Éppen ez Platón sorsa, és ő már tudta ezt, amikor legnagyobb művét az államról megírta. Utópiája a görög polisz legutolsó formája, egy gondolatokból álló építmény abban a korban, amikor azok az erők, amelyek a valódi poliszt vissza tudnák vezetni eredeti értelméhez, épp teljes felbomlásban vannak, és a látóhatáron egészen más jellegű történeti mozgások kezdenek feltűnni.

Platón ritkán beszél ezekről a dolgokról, de a sorok között mégis, és időnként nyíltan is, előkerülnek ilyen témák. Ezzel is a történelem reális menetébe illeszti utópiáját, ami nem csupán egy kötetlen fantáziakép, hanem egy darab görög valóság; még akkor is, ha olyan tettekről szól, amelyeket többé már nem lehet végrehajtani. És még e szempont figyelembevétele mellett is, a többi utópiától eltérően Platón állama a történelmi események folyamának sodorvonalában áll. Már korábban mondtuk, hogy Platón az egyetlen az összes utópista között, aki nem félt a gondolattól, hogy a tökéletes állam is alá van vetve a mulandóság általános törvényének, és el is

múlik, amikor ütött az órája. Nyilván egy olyan nagyszerű alkotás, amelyben a közösségi életet mindenfajta önkénytől mentesen, saját belső törvényeihez igazodva rendezték el, hosszú időn keresztül képes fennmaradni. Mivel azonban minden, ami keletkezik, magában hordozza saját elmúlását, ezért az ilyen államot is a felbomlás fenyegeti, és már előre tudható, milyen úton következik ez majd be. Itt nyer értelmet Platón államformákról szóló tanítása. Az összes későbbi és hozzá kapcsolódó államelmélettől eltérően ez a tanítás nem a valós vagy lehetséges államformák rendszertanát vagy tipológiáját nyújtja, hanem a hanyatlás útját vázolja fel arra az esetre, ha az államban a bukás csírája elkezd kifejlődni. Ugyanazzal a szükségszerűséggel, amellyel a virágzó élet elhervad, és a magas rendű elkorcsosul, válik az igazságos államból először timokrácia, vagyis a harci becsvágy fogalmának uralma, aztán az oligarchia, vagyis a pénz uralma, utána a demokrácia, végül pedig a türannisz, ami az igazságos államnak épp az ellentettje: ez a velejéig igazságtalan állam. Ahogyan a jó intézmények és törvények nem az igazságos állam okozói, hanem következményei, ugyanúgy a rossz alkotmányok sem az erkölcsi hanyatlás okozói, hanem sokkal inkább annak a megjelenésformái, ahogyan az igazságosság kimúlik. Ezen államformák mindegyike megfeleltethető egy-egy embertípusnak, és megjelenési sorrendjük párhuzamosan halad a timokratikustól az oligarchikus, a demokratikustól a türannikus embertípusig. E genealógiát Platón éppoly sok pszichológiai beleérzős képességgel, mint amilyen mélyre ható politikai éleslátással fejlesztette ki. Ezzel igazolódik az elgondolás, hogy az állam és az ember hasonló szerkezettel bírnak, mind rendes működésükben, mind hanyatlásukban. És így illeszthető be az utópia az e világi történelem sorsszerű menetébe, amelyből egy boldog pillanatban a hatalom megváltó erejű tette révén kiemelkedhet ugyan, de mégis minden teremtett dologhoz hasonlóan a történelem béklyójában marad.

A *TÖRVÉNYEK*

Amennyiben bizonyíték kellene arra vonatkozóan, hogy Platón *Állam*ában igazi politikai akarat munkálkodik, amelyik, mint minden igazi akarat, tudatában van saját történelmi pillanatának, és ha ezt a bizonyítékot mégsem lehetne fellelni az *Állam* meggyőző tartalmában és kifejező szavaiban, akkor a további platóni államelméleti írások sorában biztosan benne foglaltatik. Mindegyikük azt a kérdést teszi fel, még magánál a fő műnél is sokkal nyíltabban, hogy mi az, ami itt és most megkövetelhető és lehetséges. Az *Állam* az igazságos, vagyis a világtörvénnyel összhangban lévő állam végérvényes, tovább nem bővíthető képét festette le. Emiatt egyik további írás sem lehet már több, mint az ebből az ősforrásból történő levezetés, részletképe a benne lévő igazságnak, illetve a benne lévő általános normák alkalmazása a különös esetekre vonatkozóan. Ezt figyelembe kell venni, amikor látszólagos vagy valós különbségekről és ellentmondásokról esik szó az *Állam* és a későbbi művek között. Ezeknek a kérdéseknek természetesen itt most nem áll módunkban utánajárni. Csupán annyit tehetünk, hogy néhány köztes állomás rövid említését követően bemutatjuk Platón második utópiáját; azt a „második legjobb államot", amelyet a *Törvények* mutat be.

Az államférfi egy olyan befejezetlen trilógia második része, amelynek eredetileg a Szofistától kellett volna az Államférfin át a Filozófusig elvezetnie. Ez a mű az állam felépítéséről az államtanra helyezi át a hangsúlyt. Ebben a beszélgetésben nem egy állam alapításáról esik szó, hanem annak lényegéről, lehetséges formáiról és alakulásának törvényeiről elmélkednek a résztvevők. Az állam és az országlás művészete itt ismét belekerül a világtörténelem nagy menetébe. Egy elragadó, különféle mesékből és mondákból származó motívumokkal átszőtt történet beszéli el, hogy a világ hogyan ingázik egyaránt ide-oda a nagy korok között. Mégpedig olyanok között, amelyekben az istenség vagy maga tartja a kezében a mindenség irányítását, és az emberek a természet rendjének megfelelően, a földhöz kötődve természetes közösségekben élnek együtt, vagy pedig olyanokban, ahol az istenség szabad folyást enged a mindenség történéseinek, és ahol az embereknek a maguk erejükből kell kialakítaniuk

tulajdon sorsuk kereteit. Csak e második fajta világkorszakok idején jön el az államok és az államférfiak ideje.

És itt újfent felmerül a kérdés, ami *Az államférfi*nak különleges jelentőséget ad a mi szempontunkból, hogy vajon a jó törvények pótolhatják-e az államférfi személyes művészetét, vagyis hogy a legjobb államot a legjobb törvények összessége, vagy a legkiválóbb férfi szabad tettei teszik-e ki. A szöveg számos nagyszabású hasonlattal ábrázolja az államférfi tevékenységét, amely soha nem redukálható törvények puszta rendszerére. Először a szövés mesterségét hívja segítségül: az államférfi úgy vegyít puhát és keményet, óvatosságot és bátorságot, ahogy a szövetben a tömörebb láncfonalat és a lazább, puhább vetülékfonalat dolgozzák egybe, hogy aztán egy új, erősebb egésszé álljanak össze. Hasonló módon integrálja az államférfi a különböző emberi erőkből a politikai népet. A következő hasonlat a hajókormányzás művészetét veszi alapul, amely soha nem vezethető le állandó szabályok rendjéből: ha valaki így próbálja, a hajók zátonyra futnak, ahogy napjainkban a demokráciák.[11]

Más irányban szövi tovább az *Állam*ban megfogalmazott gondolatokat a *Kritiász* töredékében, mégpedig az ideális közösségi élet költői ábrázolásáéba, amilyen a 9000 évvel ezelőtti ősi Athénban még valóság lehetett. Egy olyan harcos kaszt felügyeli a közösség életét, és irányítja bölcsességgel és bátorsággal a történelmét, amelyet az *Állam*ban található őrök rendjének előírásai alapján szerveztek. A mitikus elbeszélés indadíszei mögött egyértelműen felismerhető az *Állam* szerkezete, mintha csak egy fátyol mögött bújna meg.

A *Törvények*re ezzel szemben – az *Állam*hoz való mindenfajta kapcsolódási pontja és a rá való összes visszautalás ellenére – mindig is sajátos, önálló gondolati építményként, Platón második utópiájaként tekintettek. Ebből is adódott aztán a kérdés, hogy miként értelmezhető a két mű viszonya logikai és filozófiai, illetve politikai és életrajzi szempontból. Legtöbbször a „második legjobb állam" megjelöléssel próbálták megoldani a

[11] A megjegyzés kétértelmű: éppúgy utalhat Platón korára és a görög poliszok válságára, mint a mű megjelenési idejére, a 30-as évek Európájára.

talányt, vagyis a *Törvények*ben leírt államot a valós körülményekhez való tudatos közeledésként, a Földre való visszatérésként és a szent célokról való lemondásként, engedményként vagy kompromisszumként fogták fel. Ezek a fogalmak, különösen az utóbbiak, igen félrevezető elképzeléseket eredményeztek. Sokkal közelebb jár a helyes úthoz az a gyakran felvetett megközelítés, amely Platón kései műveit a Faust második részével vagy a *Wilhelm Meister* vándoréveivel állítja párhuzamba. Olyan művekkel, amelyek, részben a bölcs lemondástól vezérelve, a jót inkább a valóság számtalan alakzatából próbálják meg kiszűrni a normát középpontba állítva, mint hogy szabadon megalkotva hoznák létre az idea képmását.

Ez a mű valóban egy teljesen más világba kalauzol bennünket, teljes más stílusba, és úgymond, a gondolkodás egy teljesen más terébe, mint az *Állam*. Itt már nem az alkotó isten képezi az állam középpontját és működteti az életét, hanem a törvények rendszere teszi ezt meg helyette. Képmásokként ugyan még felvillannak királyi filozófusok, akik a hatalmat és a bölcsességet egyesítik magukban, aminek következtében a tökéletes állam alapítói lehetnek és uralkodói kell hogy legyenek; de elég ebből az álomból, hangzik a rendelkezés, mert ilyen nem létezik, vagy ha mégis, csak rövid ideig! Döntsünk ezért a második legjobb lehetőség, a rend és a törvény mellett, még akkor is, ha általuk nem mindent, csak a szokványosat lehet szabályozni. Itt már az igazságos állam alapelve, az emberek értékük alapján rendekbe történő besorolása is elmarad, és a nép négy vagyoni osztályra történő felosztása semmiképpen nem pótolja a rendi felépítést, csupán egy külsőleges rendezési elvet nyújt. Emiatt egyszerre csak rendkívül pontos részletszabályozások születnek, miközben az *Állam*ban Platón ezt még teljesen feleslegesnek, egyenesen nevetségesnek minősítette abban az esetben, ha kellően rátermett férfiak kerültek a vezető pozíciókba. A *Törvények*ben azonban formális hivatali rendszer felépítéséről van szó, a jog és az igazságszolgáltatás minden részletre kiterjedő kidolgozásáról, és – nemcsak a politikaelmélet, de a görög poliszok történetében is először – azt a feladatot kapja az állam, hogy a gazdaság működésének felügyelete és jövőbeni céljainak megfogalmazása érdekében avatkozzon be a gazdasági élet működésébe. Még a nevelés is, ami az *Állam*ban az állami élet tulajdonképpeni lelkét ké-

pezte, a legmélyebb szintekig átgondolt. A *Törvények*ben leírt állam is nevelő állam legbenső lényegét tekintve. Minden törvény és minden politikai intézmény pedagógiai vonatkozással bír benne. A nevelés célja és értelme itt azonban más. A cél itt nem az, hogy azokat az embereket, akikbe a természet ezüstöt vegyített, hozzásegítsék nemesebb lényük kiteljesítéséhez, amivel méltóvá válnak politikai hivatásukhoz, és hosszú iskoláztatás révén kiválogassák közülük az arannyal kevert, királyi szellemeket, hanem az, hogy minden polgárt rávezessenek a belátásra és az erényre, az egyetértésre és a törvények önkéntes követésére. Az ehhez szükséges pedagógiai hatóerő pedig már nem a kiteljesedett emberektől és személyes vezetői példájukból származik, hanem a törvényekből. A népet maguk a törvények nevelik, azzal, hogy uralkodnak rajta. Szövegük lesz a tananyag az iskolában, preambulumaik lépnek a tragédiaköltők helyébe.

Úgy tűnik, mintha ezzel a fordulattal az utópisztikus gondolkodásnak a második szakaszban bemutatott belső törvényszerűségei először itt kezdenének el hatást kifejteni. Az *Állam* nagyszabású megközelítési módja miatt túllépett ezeken a törvényszerűségeken. A *Törvények*ben azonban érvényre jut az utópisztikus gondolkodás kényszerítő hatása. Például az utópisztikus város külső lehatárolását és térbeli elkülönülését illetően: 80 stadionnyi távolságra fekszik a tengertől, a talaj termékenysége minden lényeges igényt kielégít, így nincs szüksége külkereskedelemre, és így nincs kitéve a veszélyeinek sem. Ugyanígy, általánosabb szempontból ez mutatkozik meg abban a törekvésben is, hogy az utópisztikus állam kezdeti állapotát változatlanul fenn kell tartani, és különleges biztonsági szelepekkel kell védeni belső egyensúlyát a külső zavaró hatásokkal szemben. Mindebben, akárcsak a szigorú geometrikus felépítésben, egy igazi utópia sémája bontakozik ki.

De Platón második legjobb állama még így sem említhető egy kalap alatt azokkal a kalkuláló értelem által létrehozott produktumokkal, amelyekkel majd a későbbiek során találkozni fogunk. A „nomokrácia", a törvények uralma, amit Platón javasol, valami egészen más, mint azok az izolált térben helyezett politikai konstrukciók, amelyekben az egyik intézkedés támogatja a másikat, és amelyekben a külső kényszerítő körülmények, amelyek a polgárok erényeit hivatottak előhívni, olyan módon kapcsolódnak egymásba,

mint egy pontosan járó óra fogaskerekei. Azok a törvények viszont, amelyekből Platón összeállítja az államát, nem társadalomtechnikai rendszabályok, hanem az isteni értelem megtestesülései, annyira, amennyire az földi alakzatokban egyáltalán megtestesülhet. Ebből a szent forrásból merítve rendezte be államát egy bölcs törvényhozó, aki ezzel nemcsak a külső formáját adta meg, hanem a szellemét is beleplántálta. A szöveg megidézi a görög múlt nagy törvényhozóit: Minószt, Lükurgoszt és Szolónt. Az ő árnyékukban zajlik le a beszélgetés a krétai, a spártai és az athéni résztvevő között; Platón ráadásul, aki az „athéni" szerepébe bújik a dialógusban, Szolón igazi vér szerinti leszármazottja is egyben. A görög polisz nagy büszkesége volt fénykorában, hogy a nomoszt, a törvényt tekintette királyának, amelyet egy istentől kapott. Platón komolyan veszi ezt a mítoszt: a nomoszt teszi meg uralkodónak, mint a királyi bölcsek helyettesítőjét.

Mintha csak azt akarná bizonyítani, hogy a törvény ereje, amely emberi életekből értékes alakzatokat képes létrehozni, tetszőleges alapanyag esetén is működőképes. Platón az önkéntes görög gyarmatosítást, a telepesek áradatának összefolyását teszi meg a törvényállam kezdetének; ugyanakkor nem bárhonnan származó és nem minden válogatás nélkül összegyűlt telepesekről van szó, hanem főként a dór szállásterületekről érkezőkről, de ezt a szűkítést leszámítva teljes mértékben olyan „méhrajról", amelyet az óhazában elszenvedett szükség vagy a véletlen kirajzásra késztetett. Az új állam helyének egy gazdátlan földsávot jelöl ki Kréta belsejében, amely minden szükségeset megterem, ugyanakkor hegyes, tehát nem túlzott bőséggel termő, és ahogy már szó esett róla, kellően távol fekszik tengertől.

A törvényhozó ezekből az elemekből formálja meg az állam rendjét. Kedvező időpont és a sors segítsége kell ahhoz, hogy a mű sikerüljön, mivel az emberi bölcsesség, legyen a legmagasabb fokú, csak a harmadik tényező lehet bármilyen mű létrehozásánál. A középpontban alapítják meg a várost a várral és az oltalmazó istenek szentélyeivel, a teljes területet azonban 12 kerületre, ezeket pedig összesen 5040, nem egyforma méretű, de termőképességük és fekvésük alapján egyenlő értékű telekre osztják fel. Az 5040 azért adja magát, mert a maga nagyságrendjében a legjobban osztható

szám; ennek köszönhetően a legkedvezőbb mindenfajta hadicélra, adózásra, illetve az állam politikai berendezésére.

Az 5040 telket még egyszer megfelezik, és minden polgárnak sorsolással kiutalnak egy-egy tengerhez közeli, illetve tengertől távoli telekrészt, de csak használatra, nem tulajdonként, mert a föld közös kézben marad. Egy agrárállamról van szó tehát, amely ráadásul csupa örökletes birtokból áll, mert a használatra kiutalt telkek tovább nem oszthatók, el nem adhatók, és öröklés útján szállnak tovább az arra legérdemesebb fiúra. Az örökségből kimaradt fiúkat a gyermektelen szomszédok fogadják örökbe, vagy a túlnépesedés fenyeget, kivándorlásra késztetik őket. A mezőgazdasági munkát – a görögök számára magától értetődő módon – a rabszolgák végzik, az árukereskedelem idegenek vagy fél polgárjoggal rendelkezők kezébe kerül, akik saját jogrendjük szerint élnek. A polgárok telkeinek termése azonban nem magántulajdon, hanem – a krétai törvényhez hasonlóan – a közösségek kapják meg, amelyek aztán a teljes terméshozamból kiosztják a polgárok, illetve szélesebb körben, az idegenek és a rabszolgák élelmiszer-járandóságát. Ingóság tekintetében egyetlen polgár sem birtokolhat kevesebbet, mint földutalványának értéke, és nem többet, mint annak négyszerese. Az itt előálló vagyoni különbségeken alapszik a polgárság négy vagyoni osztályba történő beosztása. A felső határt meghaladó javakat az államnak és az isteneknek kell felajánlani. Arany és ezüst birtoklása teljességgel tilos a polgárok számára. Az állam rendelkezik hivatalos pénznemmel, amelyet közönséges fémből vernek, és belföldi, hétköznapi használatra szolgál, miközben az aranyat és az ezüstöt az állam saját külön céljaira halmozza fel. A metoikoszok kereskedelmi és kézműves-tevékenységét is szigorú törvények korlátozzák. Az árakat állami hatóság szabja meg, a kereskedelmi forgalmat pedig kemény piaci szabályozásnak vetik alá. Ahogy már korábban szó volt róla, a *Törvények* az első olyan szöveg, amelyben minden részletére kiterjedő elméleti keretet dolgoztak ki a gazdaság működésére vonatkozóan, persze számos régi görög vonás felhasználásával, de mégis szabadon felvázolva. Platón számára azonban, számos utópistától eltérően, a gazdasági rend csupán utópiája alapzatát, nem pedig annak fő építményét jelenti. Ahogyan a tulajdonjog és a gazdasági szabályozás is szorosan az államhoz

köti a polgárt, ugyanúgy vallási és erkölcsi élete is teljes mértékben az állam részesévé teszi őt. Ugyanolyan kevéssé rendelkezhettek magatok, mint javaitok felett, teljes nemzetségetek minden vagyonával együtt az államé, mondja a törvények egyike. E viszony jelképe és ünnepélyes megnyilvánulása a közös étkezés. A közösség elvárásai oly teljeséggel fogják körbe és hatják át az egyén életét, hogy szinte minden tettnek politikai vonatkozása van, és a magánélet szinte teljesen feloldódni látszik a közösségi létben. És itt ismét fel kell idéznünk, hogy az egyes emberek külön jogai olyan mértékben szűkülnek össze, amennyire az állam egészének súlya és méltósága növekszik. A házasságkötéseket fajnemesítési, a gyermeknemzéseket pedig népesedéspolitikai szempontok alapján szabályozzák, még ha nagyobb szabadságot is hagyva, mint ahogy az az őrök rendje kapcsán történik az *Állam*ban, illetve szintén az *Állam*tól eltérően, a házasság és a család intézményének megtartása mellett. A gyermekek nagyon korán bekerülnek a köznevelésbe, és az aztán egész életén át el is kíséri a polgárt, mivel az állam életét teljes mértékben átitatja a pedagógiai jelleg. A nevelés tárgya a gimnasztika, a zenei művészetek és a matematikai tudományok. A filozófia helyére azonban a vallási oktatás lép, valamint az állam törvényeinek hallgatólagos vagy nyíltan hirdetett etikai tartalma. Az pedig természetes, hogy a költészet és a zene, a művészi ábrázolás és a filozófiai tanok értékét etikai-politikai hasznosságuk szerint mérik, és cenzúrának vetik alá. A hízelgő múzsák fiainak szép hangja nem harsoghatja túl az állam törvényeinek kemény nyelvezetét.

Mivel a második legjobb államban a királyi filozófusok már nem képezik az állam uralkodó középpontját, és általában a polgárság egészét politikai életre képezik rendszabályok és nevelés segítségével, a *Törvények* államfelfogása a demokráciához közelít (természetesen annak egy teljes jogú polgárokra korlátozódó változatához), és ezzel egyben a görög poliszok realitásához is. Platón művészien szövi egybe az attikai és spártai eredetű, arisztokratikus és demokratikus elemeket, ugyanakkor számos saját, esetenként igen merész invenciót is bevezet az alkotmány felépítésébe és a jogrendbe. A hivatalnokok kiválasztásában a teljes polgárság részt vesz, ugyanakkor a szavazási eljárás a számos akadály és közbeiktatott irányító tényező révén

igen jelentős mértékben eltávolodik a valóban egalitárius demokráciától. Különösen igaz ez a választásra jogosultság vizsgálatára, ami legalább annyira fontos, mint a választás menete maga, és annál alaposabb, minél magasabb pozíció a tét. Egyes esetekben szakértők által történik a kinevezés, máskor az istenek orákuluma mondja ki a döntő szót. Művészien kialakított, szinte már mesterséges hierarchiájában, amilyenre nincs példa egyetlen görög államban sem, Platón hatóságot hatóságra halmoz, legfelülre helyezve az „éjszakai tanácsot", amelyik a legnagyobb erény és a legmagasabb tudás birtokában van, és amelyhez mindenki tanácsért fordulhat. Mert mindenhol, így ebben az államban is szükség van egy olyan testületre, amely soha nem téveszti szem elől a célt, és felismeri azokat az utakat is, amelyek oda elvezetnek... Így jut vissza végül a *Törvények* állama az *Állam* küszöbéhez és ahhoz a felismeréshez, hogy csakis a törvényeknél magasabb rendű élő bölcsesség segítségével valósítható meg az igazságos állam.

IV.

KÉSEI ANTIKVITÁS

Felbecsülhetetlen azoknak a hatásoknak a száma és ereje, amelyek Platón politikai műveiből – ezen belül is inkább a *Törvények*ből, mint az *Állam*ból – az azóta eltelt évezredekben kiindultak. Soha később az utópiák története során nem sikerült másnak elérnie az őskép nagyságát, gazdagságát és egységességét. Innen nézve pedig Platón utóhatásának története valójában az ő általa elért magasságból való lehanyatlás története, bár még így is időről időre azért figyelemre méltó csúcsok emelkedtek ki a későbbi korokban is a mélyebben fekvő lapályokról. És ez az utóhatás egyben annak a sokrétű tartalomnak a szétágazása is, amely Platónnál még egységet képezett. Az állam etikai-politikai célkitűzése és tudományos elmélete – mindezek az elemek szétválaszthatatlanul egybekapcsolódnak Platónnál, különösen, ha életműve egészét nézzük. Az utókorban azonban ezek az elemek szétágaztak, és önálló patakokként folytak tovább.

A politikaelmélet folyama első komoly vízgyűjtő területét Arisztotelész munkásságában találta meg. Tőle, és nem közvetlenül Platóntól áramlik végig a kereszténység teljes korszakán. Arisztotelész roppant gondolati építményében központi helyet foglal el az államról szóló tanítás, és mint más területeken, itt is rendszerezett tudománnyá ültette át Platón filozófiai szemlélődését. Éppen azonban ennek az átültetésnek a révén fejti ki hatását a görögség politikai szelleme először a római, majd a nyugati keresztény világra. Ennek vonalát itt most nem tudjuk részleteiben nyomon követni, jóllehet szintén nagy jelentőséggel bír az utópiák története szempontjából. Mert csak későn vált külön egymástól a politika tudománya és a politikai tett, a megismerés vágya és az építési kedv, és csak a 19. században lettek teljesen idegenek egymás számára. A gondolkodás minden antik, de számos későbbi magas szintű formájában is együtt jártak még, kivált magánál Arisztotelésznél. A filozófus a *Nikomakhoszi etika* bevezetőjében az állam-

művészetet mértékadó, vezető és mindent átfogó tudományként határozza meg. Számára az élet erkölcsi célja azonos a legjobb államforma megtalálásával, hiszen csak az válhat erényessé, aki jó törvények alatt nevelkedett és él. Ezt az etikai-politikai célt szolgálja Arisztotelész teljes tudománya; emiatt vizsgálja az alkotmányok értékét, illetve az államok felvirágzásának és hanyatlásának törvényeit. Azt is mondhatnánk, hogy Arisztotelész *Politikája*, még ha szisztematikus vizsgálódás útján is, valójában mégiscsak valamilyen utópiára irányul, és a legjobb állam létrehozását és bevezetését tárgyaló hetedik és nyolcadik könyv valójában egy utópisztikus állam felépítéséről szól.

Mindenesetre a *Politika* nem csupán tartalma, de egész gondolkodásmódja tekintetében messze áll Platóntól. Az egyes alkotmányok pusztulásához vezető okok felismerése révén próbál eljutni azoknak az eszközöknek a meghatározásához, amelyek segítségével a hanyatlás elkerülhető. Empirikus megfigyelésekből és történeti példákból szűri le a politikai cselekvés szabályait, és a legjobb állam összes törvényét racionális mérlegelés és az ember normális természetének szem előtt tartásával fekteti le. A legjobb állam legbensőbb titka azonban Arisztotelész számára az, hogy több, vagy még inkább minden államforma legjobb elemeinek összevegyítésével kell létrejönnie. Így tűnik lehetségesnek az egyes alkotmányok előnyeinek az egyesítése, illetve hiányosságaik ellensúlyozása. Az államformák vegyítésének gondolata Platón *Törvényei*ben Spárta példáját felhasználva már felmerült. De Arisztotelész helyezi először a középpontba, sőt egyenesen egy konstruktív utópisztikus alapelvnek teszi meg, és ebben a formában áthagyományozza az összes későbbi államtanra, a 18. és 19. századig bezárólag.

A tökéletes állam mibenlétét firtató utópisztikus kérdés, illetve a megvalósítására vonatkozó politikai akarat Arisztotelész gondolkodásában is benne él tehát, sőt annak legbensőbb hajtóerejét képezi. Az államtudomány a továbbiakban is valóságközeli és cselekvésorientált marad; annál inkább, minél magasabban áll. A következő csúcspontját ott éri el, ahol a politikai valóság is éppen a tetőfokán áll: Rómában. Cicero *Az állam (De re publica)* című műve, ez a legjobb alkotmányról szóló beszélgetés, amelynek helyszínét visszahelyezte a szerző 150 évvel korábbra, a nagy Scipio Africanus házába, már egészen bizonyosan nem tekinthető utópiának. Cicero kifejezetten elutasítja a módszert, hogy egy államot a levegőből „költsenek meg". Ő csupán a „mi" államunkat, vagyis a rómait szeretné bemutatni abban az állapotában, amikor történelme csúcspontján állt, a maga keletkezésében és növekedésében, épülésében és erejében. Történeti tudásból kíván politikai felismeréseket nyerni, az elmúlt nagyság felidézéséből pedig erőt meríteni, hogy a jelen veszélyeivel szembeszállhasson. Vagyis nem célok és normák nélkül, nem pusztán elméleti alapon elemzi a politikai valóságot, hanem az idealizált múltat állítja mérceként a jelen elé. Halványan még fellelhetők utópisztikus elemek Cicero írásában. A fejlődés céljaként pedig a princeps alakja áll elénk, az uralkodóé, aki belső legitimitása révén megmenti a köztársaságot, amennyiben új formában vezeti vissza azt lényegi erényeihez.

Ezt a vonalat, amely a politikatudományhoz vezet, nem követjük tehát, hanem csupán Platón utóhatására és követőire szorítkozunk a tulajdonképpeni utópisztikus gondolkodás irányzatán belül. Platónnal egy időben, ráadásul ugyanabból a szellemi forrásból, nevezetesen az ifjúkori Szókratész-élményekből táplálkozva írja meg Xenophón a *Kürosz nevelkedését*. Még ha nem is ő a megteremtője, mégis a politikai irodalom egy olyan műfaját mutatja fel az olvasónak, amelyik az utópiák történetének egy erős oldalágát képezi, és vele gyakran össze is fonódik: nevezetesen a tökéletes fejedelem ábrázolását. Az utópia e formáját egészen Fénelon közismert *Les aventures de Télémaque* (Télemakhosz kalandjai) című írásáig, illetve a 18–19. századi királytükrökig művelték. Egy erős monarchia korában kézenfekvő a gondolat, hogy a közállapotok javítását a fejedelem személyével kell kezdeni, és éppen az olyan egészséges politikai értelem irányába kell terelni őt, amely nem törvénysémákat konstruál, hanem a reformokat az állam lényegi magjában próbálja megvalósítani. Ez a gondolat több ízben is érvényre jut, először a hellenizmus korában, majd pedig Európa abszolutisztikus államainak idején. Xenophón *Küropédiája* minden elkövetkező korban mintát adott és példát mutatott e gondolkodásmód kapcsán.

Szókratész két tanítványa, Platón és Xenophón az elgondolható legnagyobb mértékben különböztek egymástól. Xenophón rátermett katona, ráadásul tehetséges író is volt egyben; realista, akinek éles szeme van nem csupán a katonai, de a politikai és a történelmi tényekhez is. A tízezer görög

katona visszavonulását elbeszélő *Anabázis* a tömör és életszerű tárgyilagosság mintapéldánya. Értelemszerűen a többi realistához hasonlóan Xenophón sem mentes a szűkkeblűségtől, főként, amikor magasabb szellemi régiókba törekszik. Elbeszélő tehetsége azonban minden vitán felül áll, és páratlan bájt kölcsönöz a *Küropédiá*nak. Miközben Platón az igazságosság ősképét üldözi, és az embert, az államot, valamint a mindenséget filozófiailag egyben gondolja el, addig Xenophón józanságot fantáziával ötvözve a jól irányított állam jó természetű uralkodóját írja le. És miközben Platón még mindig az immár bukásra ítélt görög poliszra esküszik, addig Xenophón a Kelet felé nyit, amelyet katonaként és világutazóként volt alkalma megismerni, és amelynek történelmi erejében és örök ifjúságában hitt. A Kelet beáramlása a görög térbe, ami épp ebben az időben kezdődik, jól érthető szimbólumként jelenik meg Xenophón műveiben.

Xenophón az idős Kürosz ifjúkorát, uralmát és tetteit meséli el úgy, hogy miközben a történeti tényeket elég szabadon kezeli és igen fantáziadúsan ki is színezi, az állami valóság struktúráját igen éles szemmel ragadja meg. Egy nemes, alkalomadtán túlságosan is nemes uralkodó képe rajzolódik ki előttünk: nagyon értelmes, nagyon tettre kész és jóságos, akárcsak az apja volt. Az utolsó könyvekben azonban a király életének leírása összefonódik az állam építményének ábrázolásával, és ezzel a könyv a tulajdonképpeni utópia műfajához közelít. A bemutatott államelszmény egy katonai monarchia, néhány spártai, de még több keleti vonással; az eunuchokból álló testőrség szembeötlően keleti motívum. A népnek és békés életének sok uralkodói gondoskodásban van része, de az ideális állam felépítésének vezérelve a katonai diktatúra, amelyet a király erkölcsi kiválósága nemesít meg.

Nem annyira külsőségeiben, de belső tartalmát illetően egy teljesen új világba vezet bennünket ugyanakkor Zénón utópiája, a sztoikus iskola alapítójának sokat csodált világállama. Zénón *Állam*ában, amelyet csak nagyon töredékes utalásokból ismerünk, ezért a teljes kép rekonstruálása nem lehetséges, az egyes részletekben sok platóni vonás felfedezhető: a magántulajdon hiánya, a nőközösség, a fiúk és lányok együtt nevelése. Az, hogy Platón gondolati építményének egyes darabjait kiveszik az egészből, és

teljesen más szellemiséggel hasznosítják újra őket, minden utána következő utópia közös vonása. A sztoikus szerző esetében a Platóntól való lényegi elfordulást a világállam gondolata jelenti. A csak félig görög Zénón immár sem testileg, sem lelkileg nem tartozik a görög poliszhoz. Az pedig, hogy műve ugyanúgy az *Állam (Politeia)* címet viseli, mint Platónnak a poliszról alkotott, történetileg behatárolt, minden szempontból görög ideálképe, csak még jobban hangsúlyozza ezt a különbséget, amennyiben látszólag elrejti, miközben mégis kiemeli azt a világtörténelmi fordulatot, amely a Platón halála óta eltelt fél évszázad alatt bekövetkezett.

Amikor a cinikusok „világpolgárnak" nevezték magukat, az az individuumnak a világtól való önkéntes elszigetelődését jelentette, illetve hogy nemcsak a saját hazát jelentő államról, de mindenfajta politikai kötődésről is lemondanak. A sztoikus filozófia is ismeri a kötöttségek nélküli magány eszményét, és azt a bölcs fogalmává nemesíti, aki megelégszik saját magával. Ugyanakkor épp ilyen nyomatékkal hirdeti a sztoa azt az örök erkölcsi és észtörvényt is, amely szerint a közösségi lét iránti vágy minden emberben természeténél fogva megtalálható. Az egyén, még a bölcs egyén sem magáért, hanem az egészért él, jóllehet erkölcsi alapjait tekintve megtehetné ezt. Mégis, tagja a társadalmi kozmosz közös testének, és teljesen ennek szenteli magát. A fennmaradt források rendkívül szűkös volta miatt nem tudjuk megítélni, hogy Zénón miként tudta összeegyeztetni államelméletében a bölcs önmagával való megelégedettségét és a közösségnek az egyénre formált totális igényét. Csak annyi biztos, hogy a szóban forgó állam a teljes emberi nemet átfogja. Mint mindig, a világpolgárság és az individualizmus itt is egymást erősítik. Ráadásul a sztoikus gondolkodás a kezdeteitől fogva már az új világállapotra utal, amelyben a népek és politikai entitások közötti határok feloldódnak egy egységes világbirodalomban.

A természetes észtörvény az emberi nemben mint egészben lakozik. Ez az „örök törvény" láthatólag egyben a zénóni világállam pozitív törvénye is, méghozzá az egyetlen. Másképpen fogalmazva: egyéb pozitív törvényre nincs szüksége a világállamban egyesített emberi nemnek, mert úgy élnek benne az emberek, mint egy békésen legelésző nyáj. A legjobb államnak nincsenek törvényszékei, áruforgalma nem igényel pénzt;

a neveléshez nincs szükség gimnáziumokra, sem az istentiszteletekhez templomokra. Az anarchia és az állami rend egybeesnek, ahogyan a természet és az ész is.

A kései antikvitás más utópiái elsősorban a költői jelleget használják fel Platón műveiből, és ezt viszik tovább a tiszta államregények irányába, vagy engednek szabad utat a politikai fantázia képzelgéseinek. Ez történhet akár a rég senki által el nem hitt mítoszok egyes elemeinek a kiválogatása és tetszőleges vegyítése útján, vagy úgy, hogy a Nagy Sándor által felnyitott óriási kapun át Keletről beáramló csodavilágot a saját értékében és egyediségében elbizonytalanodott görögség szellemdús mesékké alakítja.

Theopomposz, II. Fülöp makedón király történetírója például szabadon kitalált politikai – vagy akár teljesen politikamentes, idilli – mesének nevezi azt az új keletű átmenetet a történetírás és a mítosz között, amely már semmire nem kötelez, és a régi hittől teljesen elidegenedett. Történeti munkáiba iktatott beszúrásként beszél a meséről, amely a világunkon kívül található, végtelenül nagy csodaországról szól, ahol az emberek kétszer akkorák, és kétszer olyan hosszan élnek, mint mi. Eme ország számos városa közül kettő emelkedik ki: a viszálykodó és az istenfélő; előbbi veszekedős, erőszakos, végtelenül gazdag, utóbbi békés, paradicsomi, az isteneknek tetsző. Vagyis az utópia mellett mindjárt megtalálható az ellenutópia is, a fehér mellett a fekete utópia is: egy olyan ellentét, amelyet Platón a *Kritiász*ban az ősi Athén és Atlantisz között ír le. Theopomposz még egy harmadik népről is beszámol bent, a messzi szárazföldön, a merópisziak államáról, és mesél a soha vissza nem térés városáról, amely eme ország legkülső határán fekszik, és amelyet két folyó, a Szenvedés és a Vágy folynak körbe. Aki az utóbbiból iszik, még egyszer átéli az életét, csak fordítva, az öregségtől a gyermekkor felé haladva (ez a motívum is megtalálható Platónnál, sokkal mélyebb értelemmel, mégpedig *Az államférfi*ban).

Valószínűleg nemcsak a ránk maradt töredékek hiányos voltának következménye, de a theopomposzi mesék belső formájából is fakad, hogy a merópisziak országa, akárcsak a másik két állam, nem kidolgozott utópiaként, hanem mesés képekként jelennek meg előttünk; az államregény először itt válik önálló műfajjá, elkülönülve a történeti beszámolótól.

Abdérai Hekataiosz[12] *Aegyptiacá*jában – amely műről szintén csak másodlagos irodalomból értesülünk – az államregény már kifejlett műfajként jelenik meg, méghozzá történeti köntösben. Az istenek, az emberek és a kultúra őshazája, Egyiptom adja az utópisztikus állam kereteit. Az állam hat kasztból (királyok, papok, harcosok, pásztorok, parasztok és kézművesek) épül fel. Ezek születés szerint összeálló rendek, nem természet szerint, mint Platónnál. Az értelmüket az egész szempontjából az az alapelv adja, amely szerint a teljes állami lét fel van építve: a haszon, amelyet a különböző kasztok teljesítményének szorgos összmunkája teremt elő. A vékony történeti köntös mögött egyértelműen kivehető a filozófiai alapelv, amely szerint az egyén bírvágyát alá kell rendelni a közjó szempontjának. Az utilitarista-szocialista társadalmi életet egy király kormányozza, aki a papok és a nép által felállított jó szándékú korlátozások mellett a létező összes elgondolható erényben bővelkedik. E király képe azonban éppen azért marad halovány, mint általában minden ideális uralkodó ábrázolása, mert csupa morális tulajdonságból áll össze, és ezek között éppen az uralkodás erénye vész el.

Euhémerosz *Szent felirat*a, a kor egy másik nagy hatású munkája, amely szintén nem maradt fenn, nem bújtatja történeti köntösbe az államregényt, ehelyett a mitikus történelem előtti időkbe helyezi át. Hekataioszhoz hasonlóan itt is egymásba fonódik az istenekről szóló mítosz és a politikai fantázia. A hellenisztikus felvilágosodás filozófiai szimbolikaként és allegorikus képzési anyagként tekintett a régi istenhitre; Euhémerosz még ennél is tovább megy, és a régi hitet csupán az utópisztikus regény novellisztikus csomagolásaként használja. Zeusz maga egy sokat látott utazó szerepében jelenik meg, aki templomot épít az Indiai-óceánon fekvő Pankhaia szigetén, és benne állít fel egy aranyoszlopot, rajta a szent felirattal.

Pankhaia, a három különös sziget egyike az Indiai-óceánon, mesésen gazdag természeti kincsekben, és több, különböző alkotmányforma szerint

[12] Abdérai Hekataiosz görög történetíró, földrajztudós és filozófus, Kr. e. 300 körül, Nagy Sándor és I. Ptolemaiosz Szótér hellenisztikus egyiptomi uralkodó idején működött. Nem összekeverendő Milétoszi Hekataiosz preszókratikus földrajztudóssal és történetíróval.

működő város található rajta. Vagyis a gondolat, hogy a legjobb állam különböző alkotmányok keverékéből áll össze, itt a különböző államformák egymás mellett élésévé alakul át. A polgárság három rendre oszlik. Az első papokból, kézművesekből és művészekből áll, a második parasztokból, a harmadik pedig a harcosokból és a pásztorokból. Már a rendek felosztása jól mutatja, hogy a gazdasági tevékenységet űzők teljes jogú polgárai az államnak. A papok igazgatják az igazságszolgáltatást és irányítanak minden közügyet, beleértve a gazdaság által megtermelt javak elosztását.

Istentanához hasonlóan Euhémerosz utópisztikus gazdasági rendszerének felépítése is racionalisztikus. A szocialista és individualista motívumok tervszerűen keveredtek, és egymást támogatják benne. Amennyire az eredeti szövegről készült beszámolók alapján rekonstruálni tudjuk Pankhaia képét, itt találkozunk először azzal a tipikus racionalisztikus törekvéssel, hogy a gazdaság rendszerét egy mechanikus óramű mintájára építsék fel. Minden termőföld közös tulajdon, de a lakóházak és a hozzájuk tartozó kertek az egyén birtokát képezik. A föld megművelése nem kommunisztikus módon történik, hanem kis egyéni gazdaságokban, de minden gyümölcstermést és jószágot le kell adni a központi raktárba. A papok a javakat egyenlően osztják el mindenki között, de azoknak, akik a legjobb termést érték el, külön prémiumot utalnak ki, hogy ezzel is szorgosabb munkára biztassák a többieket. Termékeiket a kézműveseknek is le kell adniuk a központi elosztóhelyeken. A papok mindenből dupla adagra jogosultak, a harcosok pedig, akik tábori körülmények között élnek együtt, zsoldban részesülnek. Azt, hogy vajon az egyházi életben, a nevelésben és a vallási kultuszok gyakorlásában is zárt egységet képez-e a nép, nem tudjuk. Egy biztos: a platóni állam szellemi kozmoszát itt lényegében egy irányított gazdasági renddé racionalizálja a szerző, a filozófuskirályok pedig a rendszer szakértői szintű vezetőivé válnak.

Tiszta csoda- és mesetörténetté válik az utópia Jambulosz kedves elbeszélésében a *Napállam*ról, amely Diodórosz közvetítésében maradt fenn, és egészen a reneszánsz korig nagy hatást gyakorolt. A történetben szereplő utazó különféle kalandok után érkezik meg a Napállam szerencsés szigetére, ahol az éghajlat enyhe, a termőföld olajban, borban és gyümölcsökben

gazdag, és egész évben nyár van. Az emberek egyforma testalkatúak, és kettéosztott nyelvük van, amivel utánozni tudják a madarak énekét, illetve egyszerre két nyelven képesek beszélni. Négyszáz fős lakóegységekben élnek együtt, amelyeket a legidősebbek irányítanak, közösek a gyermekek és az asszonyok, és felváltva végez mindenki mindenfajta munkát. Legfőbb istenségük a Nap, legelőkelőbb tudományuk a csillagászat. A gyermekek testi és lelki erejét próbának vetik alá kis korukban: egy különleges madár hátán kell repülniük, és csak akkor nevelik fel őket, ha kibírják az utat. Aki elérte a 150 éves kort, vagy kora miatt már előtte elgyengült, egy altató hatású varázsnövény segítségével kíméletes módon vet véget önkezével az életének.

Ezzel az antik utópia mesés történetté alakult át, és a politikai élet valóságától is teljesen elszakadt. Az állam és a gazdaság rendjét (ha ebben az idillben ilyesmiről egyáltalán beszélni lehet) ugyanazzal a meseszerű elbeszélő móddal mutatják be, amivel az éghajlat, illetve az állam és a növényvilág csodáit. Ráadásul nem görögök, nem politikai lények az utópia szereplői, hanem szerencsés vadak egy távoli, boldog országban.

V.

A MILLENARIZMUS BETÖRÉSE

Az utópia az alapvetően politikai beállítottságú szerzők műfaja, és csak ilyen típusú emberek képesek valóban nagy formátumú utópiák kigondolására, tűnjenek ezek a művek bármennyire is a politikai valóság ellentétének, még akkor is, ha tényleg az ellentétei, ahogyan majd végül látni fogjuk. Ennek ellenére az utópia a politikai szellem terméke. Az ember nem tehet mást, mint hogy az államra valami lényegi értelem megtestesüléseként, vagy legalábbis hordozó edényeként tekintsen, ha kívánságaival, akarat- és képzelőerejével formálni kívánja azt. A rendet és az állam tökéletesedését az emberi akaraterő művének kell tartania, ha el akar jutni ahhoz a gondolathoz, hogy kedvező körülmények és helyes megközelítés mellett egyszer lehetségessé válhat a tökéletes államforma elérése. A Földre pedig sorsának és rendeltetésének helyeként kell tekintenie, ha az ideális keresésére akar indulni, legyen az mégoly elérhetetlen távolságban is. Minden politika földi módon, aktívan és államban gondolkodik. És ugyanez igaz az utópiára, még annak ellenére is, hogy a közvetlen valóságból menekülni akar.

Mindazonáltal azokat a feltételeket, amelyek közepette lehetségessé válhat a tökéletes állam megvalósulása itt a Földön, az utópia laboratóriumi tisztaság feltételezése mellett teremti meg. Tisztában van azzal ugyanis, hogy azok a valós helyzetek, amelyeken át a történelem mozog, nagyon nagyszámú tényező összességéből állnak elő, és emiatt annak a valószínűsége, hogy egy bizonyos állapot, méghozzá az ideális, magától bekövetkezzen, végtelenül kicsi. Emiatt az utópia mesterséges úton állítja elő az ideális körülmények komplexumát, ami természetesen, ahogy azt Platón pontosan meg is fogalmazta, csak gondolatban lehetséges. Az utópia ezzel lazítja meg az ideális állam és a valós történelem közötti kapcsolatot. Az „itt és most"-ból „valahol" és „egykoron", vagy „valahol valamikor" lesz.

A valósból művi módon kigondolt hatalom lesz, amelytől bizonyos tulajdonságok elvárhatók.

Ennek ellenére a reális politikai történés és a valódi állam marad az utópisztikus gondolkodás orientációs pontja. A kísérletező fizikus is mesterségesen állít elő olyan feltételeket, amelyek a természetben soha nem fordulnak elő; ezt azonban éppen azért teszi, hogy a természet törvényeit megismerhesse és uralma alá hajthassa. Az utópista alapvetően ugyanazokat az elemeket és erőket használja gondolati építményében, amelyekből a valódi állam is felépül, csupán olyan vegytiszta változatukban, amilyen a valóságban nem létezik. A törvény rendező erejével, a nevelés alakító erejével, a példakép motiváló erejével, valamint az emberi önzés és a közösséghez tartozás vágyának elemi erejével dolgozik. Mindenekelőtt pedig: a gondolatok államát itt a Földön akarja megalapítani, megtalálni, vagy legalábbis biztosnak vélni, hogy létezik a Földön. Maradjon bármilyen bizonytalan is annak a darab földnek a mibenléte, és próbálja meg az utópista bármilyen önkénnyel is megváltoztatni annak jellegét. A hit, hogy az emberi élet lényegi értelme megvalósítható és meg is valósítandó e világon, az utópiához tartozik, és össze is kapcsolja azt a politikai akarattal. Vagyis tökéletesen érthető, hogy a földi valóságot szentséggé nyilvánító görög ókor, illetve az újból a földi lét felé forduló reneszánsz kor képezték az utópisztikus gondolkodás történetének két csúcspontját.

Egy teljesen más gondolatvilág betörését jelzi, amikor az áhított birodalom elveszíti kötődését a földi körülményekhez, legyenek azok mégoly letisztultak is, és amikor nem politikai (vagy politikához hasonló) akarati erők hatásra következik be, hanem csodának vagy isteni elrendeltségnek köszönhetően. Ezzel meg is kaptuk az utópiától a millenarizmus irányába végbement fordulat leírását. A millenarizmus által várt és remélt ezeréves birodalom mindazonáltal a Földön valósul meg. Az ugyanakkor alkalomadtán vitatott kérdés volt a millenarizmus különböző irányzatai között, hogy nem létezett-e már előzetesen a mennyben, és hogy az áhított földi állapot, amely az égivel párhuzamosan mozog majd, csupán az égi birodalom fényét tükrözi-e vissza: egy „földi Jeruzsálem", amely a „fenti Jeruzsálem"

fényében úszik. Mindenesetre az ezeréves birodalmat vagy ebben a kettős formában, vagy legtöbbször azonban kizárólag földi valójában képzelik el. Ráadásul e birodalom e világi létbe való belépési és egyben középpontja is földi helyszín: vagy az újjáépült és megszépült Jeruzsálem, vagy az adott millenarista szekta székhelye.

Az e világi helymeghatározás ellenére ez a birodalom nem egy földi ország immár, és ez az, ami alapvetően megkülönbözteti a millenarizmust az utópiától. Bárhogy is ábrázolják és színezik ki (és gyakran igencsak földi színekkel festik le), lényegét tekintve teljesen Földön túli ismertetőjegyek jellemzi és Földön túli erők hatnak benne: a transzcendens erők behatolása a földi valóságba. Némely utópiáról elmondható, hogy a Földet akarták mennyé változtatni. A millenarizmus fordítva gondolkodik: a mennyet változtatja Földdé. Különösen igaz ez az ezeréves birodalom eljövetelére, utópisztikus nyelven fogalmazva, a megvalósulásának problémájára. Az ezeréves birodalmat nem megalapítják, az „eljön". Nem valahol fekszik a világban, hanem megtörténik. Nem felfedezik, hanem várnak rá, mert már előre kijelentették az érkezését.

Csak a vallásnak van elég ereje hozzá, hogy az emberiség történelmét egyetlen egységes eseménysorba fogja össze, amely abszolút végpontok között feszül. Ez az erő az, ami megteremti a millenarizmus szellemi feltételeit. A nagy megváltás-vallások felfogásában az ember a transzcendenciából érkezik, és abban is ér véget. A földi történelem csupán az út egy szakasza a számukra. Az út elejét, végét, és talán akár még a közepét is, abszolút döntések jelzik e vallásokban. Metafizikai események hordozzák, hatják át e szakaszokat, és akár meg is jelennek bennük. A túlvilágról behatoló transzcendens tematika fut végig a történelmen, tagolja azt, és ad neki értelmet. Legyen ez akár a fény és a sötétség szétválasztása a kezdetekkor, a két princípium küzdelme egymással és a fény végérvényes győzelme. Vagy akár a világteremtés, a bűnbeesés, a megváltás és az utolsó ítélet metafizikai drámája. Nagyon sokféle formában sarjad ki e vallási történelemképek talajából a bevégeztetés és a beteljesedés végső birodalmának gondolata – vagy mint metafizikai lezárásuk, vagy mint egy, a vég előtti köztes szakasz: az

emberiség utolsó állapota, amely megelőzi és előkészíti az abszolút véget, és a holtak feltámadásával, az utolsó ítélettel és a világvégével valamilyen módon össze is kapcsolódik.

Ezzel ki is mondtuk, hogy a millenarizmus jóval régebbi a kereszténységnél, és nemcsak az ő, de minden más megváltás-vallás sajátja is. Akár még az is lehetséges, hogy a világvallások közötti különbségeken túltéve magunkat felvázoljuk a millenarista gondolkodás egyfajta közös sémáját. A végnapok birodalma (ahogyan azt a keresztény millenarizmus állítja) mindig a túlviláginak a történelmen kívüli átültetését jelenti az e világiba – egy olyan állapotot, amely már nem a történelemhez tartozik, hanem a történelem és az örökkévalóság közötti határvonalon fekszik. Mindig egy hősre, a végső birodalom elhozójára várnak: egy istenné lett emberre, egy isteni gyermekre, egy békét hozó császárra vagy egy visszatérő megváltóra. És a történelem mindig a végső birodalomtól kezdve tagolódik visszafelé nagy korszakok vagy birodalmak sorozataként, amelyek egy értelemmel bíró eseménysor lépcsőin vezetnek el a végcélhoz, talán azután, hogy előtte még a lehető legnagyobb mértékben eltávolodtak tőle.

A kereszténység a zsidó próféták millenarizmusát, de sok egyéb késő antik messiás- és megváltástant is magába olvasztott. Ezekből és Krisztus saját visszatéréséről szóló szavainak értelmezéséből jön létre a keresztény millenarizmus, ami egy hatalmas, jóllehet lényegében „földalatti" folyamként a keresztény tanítás és egyház teljes történetét végigkíséri. Már Pál apostolnál elkezdődik, és legfőbb táptalaját János Jelenésekről szóló könyvében találja meg. Mivel a kereszténység ragaszkodik a végső idő túlvilági voltához, a földi ezeréves birodalom szükségszerűen csak köztes állapot lesz a szemében, ellentétben más vallásokkal, például a kései zsidóval, amely számára sok esetben a messiási birodalom a zsidó történelem végérvényes, de egyben földi-politikai befejezéseként jelenik meg. A kereszténység ezeréves birodalma soha nem az üdvözülés és a teljes befejezés maga, hanem csak az oda vezető köztes fokozat. A keresztényellenes világhatalmak alávetése és elpusztítása jellemzi, az üdvözültek uralma a meg nem tért emberiség felett, a világ végső felkészítése a megváltásra, illetve többnyire a Megváltó testi jelenléte.

Azt természetesen itt most nem mutathatjuk be részletesen, hogy ez a millenarista hit milyen forrásokból, történeti előzményekből táplálkozik újra és újra, milyen formában tartotta magát az egyházi tanok körein kívül a nép körében és a szektákban, illetve egyes időszakokban magukban az egyházi tanokban is. Elegendő csupán a keresztény millenarizmus nagy korszakait egész röviden felvázolni. A keresztény millenarizmus egy egészen másfajta gondolkodásmód betörését jelenti az utópiák történetébe, amely, amennyiben erős vallásosság képezi az alapját, természetesen elfoglalhatja mintegy azt a helyet, amelyet világibb irányultságú időkben az utópia tölt be. A keresztény középkorban az utópia ugyan nem tűnt el teljesen, de egészen visszaszorult, és szerepét a millenarizmus vette át. A millenarizmus ugyanakkor egyáltalán nem korlátozódik csupán a középkorra, a reformáció korában és a 17. században ismét erőre kapott, és az egész újkorban tovább élt.

A legkorábbi kereszténységben a millenarizmus a Megváltó közeli visszatérésére való várakozásból nőtt ki közvetlenül. A legerősebb hajtóerejét azonban mindig a szorongattatások és üldöztetések adták. A montanizmus[13] rajongó formái ébresztenek először ellenállást egyházi körökben a millenarista tanokkal szemben. A nagy Órigenész a platóni filozófia eszköztárával felfegyverkezve harcol a keresztény megváltástan és minden érzéki vonatkozású elképzelés összekeverése ellen, de az ezeréves birodalom gondolatát még így sem tudja elhallgattatni. A Keletnél még hosszabb ideig tartja fenn magát az elképzelés Nyugaton, lényegében népi hit formájában, de fontos egyházatyák tanaiban is fellelhető. Először Szent Ágoston Isten városáról szóló művében *(De civitate Dei)* foglal állást vele szemben. Az Egyház, és annak tényszerűen bekövetkezett győzelme a pogány világ, különösen pedig a pogány állam felett, a rá következő időkben az Egyház ellen irányuló, vagy-

[13] A montanizmus egy ókori karizmatikus keresztény mozgalom volt a Kr. u. 2. század közepétől; nevét vezetőjéről, Montanoszról kapta. Az Egyház elvilágiasodására adott reakció képezte fő hajtóerejét, teológiai tételeit tekintve nem számított eretneknek, ugyanakkor rajongó jellege és az Egyházzal szembeni fenntartásai miatt később mégis annak nyilvánították.

is eretnek tanként tünteti fel a millenarizmust. Hiszen nem egy eljövendő ezeréves birodalom, hanem az Egyház maga Isten mennyei birodalmának földi megvalósulása. Isten birodalma és az e világi birodalmak az idők kezdete óta léteznek, ahogyan a közöttük feszülő ellentét is, és csak a legvégső napokban jöhet el a közöttük zajló harc megérdemelt befejezése.

Mindezek ellenére a millenarizmus, sok esetben eretnek mozgalommá nyilvánítva ugyan, de az egész középkor alatt búvópatakként jelen volt. Legerőteljesebb kifejeződését Joachim apát tanában találja meg, amely a földi egyházat leváltó, az üdvözült lelkek által betöltött birodalomról szól. Emellett az ezeréves birodalom gondolata egy e világi boldog időszakkal kapcsolódik össze, amelyet egy hatalmas császár vagy egy angyalszerű pápa vezet majd be, végül pedig, a középkor vége felé egy kommunisztikus Isten országával kapcsolódik össze, amely itt a Földön jön létre.

A millenarizmusnak ezek a késő középkori formái a reformáció idején folytatódnak. Tömegesen lépnek színre különböző rajongók, akik a közeli világvégét és a megfiatalodott világ aranykorának eljövetelét hirdetik. Amikor az újrakeresztelők Münsterben létrehozzák a nő- és vagyonközösséggel működő új Siont, a protestáns egyházak nemcsak ezt az irányzatot vetik el, hanem a millenarizmus egészét is. Ettől kezdve az angliai és németalföldi protestáns szekták válnak a millenarista mozgalmak fő fészkeivé. Azonban a vallásháborúk, különösen a harmincéves háború hatására újra fellángol a millenarizmus. A cseh–morva testvérek körében Comenius tanít az ezeréves birodalom közeli eljöveteléről. De az üldözött francia hugenották és Cromwell vasbordásai vagy másképp „szentjei" körében továbbra is él a millenarista hit, amely egyszerre szolgál vigaszként és ösztönzőként.

A német pietizmus révén pedig a millenarista gondolat még egy utolsó alkalommal a lutheránus egyházra is hatást gyakorol. Az apokalipszisről szóló írások új értelmezésével Johann Albrecht Bengel biztosítja ehhez a teológiai hátteret. A német klasszicizmus szellemi mozgalma is táplálkozott e titokzatos és földalatti forrásokból: Stilling és Lavater képviselik a legközelebbi kapcsolódási pontokat a millenarizmussal. Azután az ezeréves birodalom gondolata ismét visszaszorul az angol, amerikai és német szekták

hitvilágába. Akárcsak korábban, újabb és újabb időpontokat számítanak ki apokaliptikus matematikájuk segítségével az ezeréves birodalom eljövetelére vonatkozóan. A birodalmat magát részben tisztán spirituális, részben érzéki, esetenként durván érzéki színekkel festik le. A millenarizmusról elmondható tehát, hogy önálló áramlatként húzódik végig a kereszténység egész történetén. Időnként pedig, például a középkorban, az utópiával együtt mozog, vagy akár el is sodorja azt saját vallásos hevületének erejével.

VI.

HUMANIZMUS ÉS RENESZÁNSZ

Az újkor első évszázada fontos újrakezdést és egy második csúcspontot jelent az utópia történetében. Az olyan nevek, mint Morus Tamás, Tommaso Campanella vagy Francis Bacon ugyan csak közepes csúcsokat jelentenek Platónhoz mérve, de mindenképpen kiváló szellemeket takarnak, ráadásul történeti jelentőséggel bíró személyeket, eltérően számos későbbi utópistától, akik csupán írók vagy társadalomújító szándékkal fellépő magánszemélyek voltak. A humanizmus és reneszánsz nagy utópiái igazi politikai akaratból táplálkoznak, némelyikük államférfiúi ténykedés tapasztalataiból születik. Szerzőik új és nagyon erős impulzusokat adnak az utópisztikus gondolkodásnak, és új tartalmi elemekkel, stilisztikai lehetőségekkel gazdagítják. Emiatt, Platónhoz hasonlóan, bár természetesen nála kisebb erővel ösztönözték és befolyásolták az utánuk következő évszázadok gondolkodását. Ahogy látni fogjuk, valójában a 16. századi szerzők alakították ki először az utópia tiszta formáját, miközben Platónról korábban azt kellett megállapítanunk, hogy államelméjének metafizikai mélysége meghaladta, és majdhogynem fel is számolta, e gondolkodásmódot. A humanizmus és a reneszánsz szellemisége alakították ki az „utópiát" a maga klasszikus tisztaságában, amely így a nyugati világ újkorának sajátossága lett – ahogyan a Leonardo da Vincivel kezdődő modern technika, vagy az északolasz és délnémet városokban megszülető modern kapitalizmus is alapvetően a nyugati újkorhoz kötődik. Ebből következően a 16. század három nagy utópiájára igazak először teljes mértékben azok a törvények, amelyeket a második szakaszban levezettünk, miközben a politikai megvalósításra való törekvés az ő esetükben sem szűnt meg. Röviden szólva, az utópisztikus gondolkodás második nagy színre lépéséhez érkeztünk. Ennek különösen fontos jele, hogy a 16. században számtalan teljesen, vagy csak részben utópisztikus mű született. Mindegyiküket megemlíteni lehetetlen feladat.

De nem is szükséges, mivel a három utópia, amit tárgyalni fogunk, az összes többin túltesz jelentőségében, illetve minden lényeges és előremutató gondolatot magában foglal.

Azt, hogy a reneszánsz ismét nagy erővel fordul a legjobb államról való gondolkodás felé, és ebben a kor nagy gondolkodói is részt vesznek, két tényező magyarázza: a görög–római antikvitás gondolatvilágával való találkozás, illetve a távoli keleten és nyugaton tett felfedezéseknek köszönhetően kiszélesedett európai látókör. Annak köszönhetően, hogy újból feltárták Platón, Arisztotelész és a római szerzők műveit, az antik ókor politikai gondolkodása a maga teljességében láthatóvá vált, különös tekintettel minden utópia ősképére, Platón *Állam*ára. A földrajzi felfedezők mindeközben olyan néptörzsekről számoltak be, amelyek magántulajdon, pénz, törvények és bíróságok nélkül élnek együtt boldogan, „inkább epikureista, mint sztoikus módon". Kiderült tehát, hogy a mítoszokban és a filozófiában leírt természeti állapot valóban létezik a Földön, és ez megmutatta egy olyan társadalmi rend lehetőségét, amely az európai kultúrától és civilizációtól teljes mértékben távol esik.

Természetesen e külső hatások önmagukban még sem a reneszánsz élénk politikai érzékét, sem pedig az utópiákhoz való vonzódását nem magyarázzák. Már csak azért sem, mert mind a kor felfedezési vágya, mind az antik forrásokhoz való visszatérése a földi világ meghódítására és átalakítására irányuló mélyebb késztetésének a kifejeződése volt csupán. Mindkettőre igaz, hogy csak az talál, aki keres, csak tudás birtokában lehet felfedezni, és csak az képes körülhajózni a Földet, aki már rájött, hogy kerek, véges nagyságú, és az ember által uralható. A reneszánsz politikai szenvedélye, akárcsak tudásvágya, az antikvitásban találta meg példaképét, miközben a felfedezett világokban talált számtalan újdonság e vágy anyagául és ösztönzőjéül szolgált. Azonban az, hogy az antik példaképet vonzónak és hatékonynak találta, az anyagot pedig mohón magába fogadta, természetesen nem magyarázza a reneszánsz szellemét, hanem éppen fordítva: a reneszánsz szelleme magyarázza az előbbieket.

Ahogyan az újkor államai a hatalom önálló szubjektumaiként önkényes és önző módon kiválnak a középkori nyugat univerzális egységéből, úgy tépi

le a politikatudomány a teológia burkát, amelynek fedezékében a középkor folyamán kifejlődött. Ezek az államok korlátozó feltételektől mentesen alakítják magukat racionális hatalmi képződményekké, a hatalmi harc egyszerű és kemény szabályai szerint érintkeznek egymással, és minden egyes lépésük egyértelműen érdekeik követését szolgálja. Különösen Itáliában, Franciaországban és Angliában alakul ki nagyon korán ez az államfelfogás, részben az állam általános és „természetes" elméleteként, részben egy bizonyos államforma felépítésének és politikai-hatalmi helyzetének kritikai analíziseként. Ezzel létrejön a központi eleme annak, amit Dilthey a „tudományok természetes rendszerének" nevezett. Folyamatos fejlődés vezet a reneszánsz politikaelméletétől egyfelől az államrezonon alapuló rendszerekig, másrészt pedig azokhoz a természetjogi állam- és társadalomelméletekhez, amelyek az újkori politikai élet értelmezési kereteit adták.

A reneszánsz még nem a későbbi korok absztrakt és sokszor katedraízű módján élte meg ezt a gondolkodásmódot, hanem eredendő erővel és két lábbal a valóság talaján állva. A modern szellem első felvirágzásából merít, közvetlenül megragadja az új valóságot, miközben ifjúi csodálkozással, ugyanakkor egyenrangú félként tekint az antikvitásra. Emiatt található meg valóban valamennyi az antikvitás szelleméből egyaránt a reneszánsz legnagyobb személyiségeiben és műveiben, illetve politikai gondolkodásában. Mindenekelőtt abban a tekintetben, hogy a politikai világról alkotott kép, illetve a működését megszabó törvények rendszerének középpontja egy konkrét emberfelfogásban található. Macchiavelli *Fejedelme* már azzal felülmúlja követőinek és utánzóinak egész seregét, hogy nem csupán az államrezon normáit és törvényeit fekteti le, hanem a hatalomért küzdő, nagy formátumú elkövetőről rajzolt képet állítja a középpontba, és a szerencse istennőjének kedélyét nem absztrakt szabályok összegével, hanem a „virtú" tiszta értékével állítja szembe. A *Fejedelem* emiatt majdhogynem királytükörnek is tekinthető, méghozzá a műfaj minden moralizáló szokásától mentesen: egy olyan uralkodót ír le, aki a hatalom alapján fogja fel saját helyzetét egy olyan világban, amelyben csak a hatalom számít.

A reneszánsz utópiákban is megvan valami az antikvitásnak ebből az emberségéből és totalitásából. Ugyanakkor velük kezdődik a tipikusan modern

utópiák sora, amelyek az államberendezkedés megfelelő konstrukciójától remélik minden rossz orvoslását. Az ő esetükben azonban az utópia megkonstruálása még nem korcsosult oksági számítássá, a különböző csodareceptekről és trükkös megoldásokról nem is beszélve. Ez a konstruálási mód még tisztességes építkezés, és tisztában van azzal, hogy a magas értékű államiság magas szintű emberi értékeket is feltételez. Morus Tamás mutatja meg a legvilágosabban, hogy ezt az alapvető felismerést, amellyel Platón az utópiák történetét elindította, az út felénél sikerült még egyszer visszanyerni – nem eredendően, hanem közvetítés révén. Azáltal, hogy a modern világérzet mintegy a görög felszín mögé rejtőzött: valójában nem antik, hanem „humanista".

MORUS TAMÁS

Morus Tamás azok közé a humanisták közé tartozott, akik tevékenyen vettek részt az élet zajlásában. Valószínűleg gyóntatóatyja ébresztette rá a tudásra szomjazó és istenfélő fiatalembert, hogy élete rendeltetése nem az egyházi, hanem a politikai pálya. Így lesz belőle bíró és London képviselője az angol parlamentben, ennek köszönhetően vesz részt az 1515-ös követjáráson, amelynek célja egy Németalfölddel kötendő kereskedelmi megállapodás tető alá hozása. Érdeklődése, közéleti tevékenysége és jó személyes összeköttetései révén fiatalkorától kezdve közel állt az angol politikai élet legfelső szintjeihez. Alig ötvenévesen nyerte el Anglia legmagasabb közjogi méltóságát, 1529 és 1535 között VIII. Henrik lordkancellárja volt. A tanult lordkancellár nem volt hivatásszerű politikus, és legkevésbé a hatalom megszállottja. Az egyre magasabbra vezető rangokat és méltóságokat mindig csak kezdeti ellenállás után fogadta el. Finom szellemének és sokat csodált munkabírásának köszönhetően azonban a legnehezebb helyzetekkel is meg tudott birkózni. Képes volt éveken át irányítani Anglia ügyeit, miközben a legfontosabb kérdésekben, a házasság felbonthatósága és a Rómához fűződő viszony tekintetében a királyétól eltérő nézeteket vallott. Csak akkor kéri elbocsátását tisztségéből, amikor

akuttá válik a királyi szupremácia[14] kérdése Angliában, tekintettel arra, hogy hithű katolikus, és az marad a továbbiakban is. Végül a királyi szupremáciát elismerő eskü kérdése a fejébe került. Mivel kitartóan megtagadta az eskü letételét, kivégezték.

Ez az élet azonban sokkal összetettebb volt annál, amit annak külső lefolyása sejtetni enged. Morus Tamás velejéig aszkétaalkat volt. Egész életében egy durva szőrből készült köpenyt hordott a csupasz testén, és saját maga korbácsolásával harcolt a lelki békétlensége ellen. Az alázat még lordkancellár korában is meghatározta megjelenését. Aszkézise természetesen nem olyan volt, mint egy kolduló baráté, és misztikus jelleggel sem bírt. Sokkal inkább volt kifejezetten kulturált, arisztokratikus, intellektuális, ami Morust a nemes Pico della Mirandolával helyezi egy sorba, akinek életrajzát ifjúkorában lefordította. Az antik bölcs ideálja láthatóan átüt a keresztény életforma burkán, ami Morus aszkézisének már szinte epikureus jelleget kölcsönöz. A világ jó úgy, ahogy a Teremtő kezéből kikerült, a rossz pedig az ember zabolátlan vágyaiból fakad. Ezért Morus csupa olyan ártatlan élvezettel színesíti életét, amelyeket az értelem parancsol, vagy legalábbis megenged. Kényelmes házban él gyermekeivel és nagyszámú unokájával, visszafogott élvezetek közepette, zenével, könyvekkel és a kert szépségeivel. Minden szeretetét Margit lányának szenteli, akit tanult humanistának nevel. Értékeli a szellem erejét mint fegyvert a bűnökkel szemben és mint az élet ékét. Szellemes: az *Utópiá*ban szereplő szinte összes név tréfa vagy utalás. Görög minták alapján ír latin epigrammákat, amelyekben kifejezetten angol vagy általános emberi hibákat ostoroz. Legbenső énje azonban a tudományos tanulmányoknak elkötelezett, még politikai ténykedése idején is. Kifinomult levelezés köti össze Anglia és a kontinens humanista közösségével, számos nagy humanistával ápol személyes barátságot, mindenekelőtt Erasmusszal, aki angliai utazása során ismerkedett meg az ifjú Morusszal. Később Morusnak ajánlotta a *Balgaság dicséretét*, aki németalföldi követ-

[14] A szupremáciáról szól 1534-es törvény *(Act of Supremacy)* az anglikán egyház alapelvét fektette le, vagyis hogy az egyház feje nem a pápa, hanem az angol király.

járása során újból találkozott az éppen politikai gondolatokkal foglalkozó Erasmusszal (éppen akkor fejezte be *A keresztény fejedelem neveltetését*).

Ebben az 1515-ös évben írta Morus Tamás „valódi aranykönyvecskéjét a legjobb államformáról és az újonnan felfedezett Utópia,[15] azaz Sehol nevezetű szigetéről". Ismét hasonlóan járunk el, mint a Platónról szóló szakaszban: először bemutatjuk magának az utópisztikus államnak a felépítését, majd pedig elhelyezzük az írást, illetve a tartalma mögött megbúvó politikai gondolkodást és politikai akaratot abba az életösszefüggésbe, amelynek talaján kisarjadt.

Utópia szigetének lakosai észszerűen cselekednek, ez a fő állítás. Olyan aszkéták, akiknek nincsen többé szükségük korbácsra: tökéletes aszkéták, akik ennek köszönhetően epikureusok módjára képesek arra, hogy az enyhe lelki izgalmakat úgy éljék meg, mint egy finom díszítést a teljesen átracionalizált indulati életük arany hátterén. Egy bölcs törvényhozó olyan államot alkotott a számukra, amelyben egyszer és mindenkorra sikerült rendezni a gazdasági élet működését, és egy világos, észszerű kormányzati formát megalapozni. Utópia lakói pedig túl okosak ahhoz, hogy ne vetnék alá magukat ennek a rendnek. Nappali világosság uralkodik ebben az államban. Kisszámú, világosan megfogalmazott törvény irányít, amelyeket mindenki ismer és ért; ügyvédi hivatás nem létezik, mert nincsen rá szükség.

Utópia minden lakója két évet dolgozik felváltva a földeken és a városban, miután az állam szükségletei és saját hajlamai alapján kitanult egy mesterséget. A városi mesterség és a földeken való munka váltogatása mindkettőt kellemessé teszi a polgár számára. Mindenki hat órát dolgozik naponta, azután van ideje saját magára is. Csak betakarítás idején áll munkába a városiak önkéntes csoportja, és gondoskodik arról, hogy a teljes termést egyetlen nap alatt be tudják gyűjteni. Általánosságban tökéletesen elég a határás munkanap, különösen mivel az a sok naplopó, aki amúgy a valódi nemzetgazdaságon élősködik, mint a nők, papok, szerzetesek, gazdagok, lakájok és koldusok, Utópiából teljesen hiányoznak. A munka-

[15] Morus Tamás: *Utópia*. Kardos Tibor fordítása. Budapest, 2011, Cartaphilus Könyvkiadó, 2.

eszköz és a munka eredménye egyaránt közös, vagyis a családapák hazavisznek a piacról mindent, ami szükséges: így senki nem szenved hiányt. A teljes gazdasági gépezet a legtökéletesebb precizitással működik, és a működtetéséhez csak minimális áldozatra van szükség. A nehéz és egészségkárosító munkákra pedig ott vannak a rabszolgák. Utópia háborúi megvívását is idegen zsoldosnépre bízza, és ha szükség esetén az állam polgárainak is hadba kell vonulniuk, azt ugyanazzal az önuralommal és szenvtelenséggel teszik, amellyel a gazdasági életet működtetik. A lehető legkétesebb cselvetést is megengedhetőnek tartják, ha az célra vezető; mert a háború számukra puszta eszköz és szükségszerűség. Soha nem veszik a lelkükre az olyan tevékenységeket, amelyek az élet külső kereteit biztosítják. A gazdasági munkát és a katonai szolgálatot azért vállalják, mert szükségesek, de az soha nem jutna eszükbe, hogy önmagukban értéket tulajdonítsanak ezeknek a tevékenységeknek.

Az élet értelmét sokkal inkább a szellem kultúrájában látják, különösen az intellektusában. Utópiában nem léteznek tömegek. Az egész nép olyan, mint egy kiművelt emberekből álló társaság. Utópia polgárai nem értik, hogy az emberek mi örömüket lelhetik a vadászatban, a kockajátékban és más durva érzéki szórakozásban, ugyanakkor a szellem művelése kielégülést és élvezetet nyújt a számukra. A metafizikát és dialektikát, amelyek görcsös igyekezettel próbálnak behatolni a dolgok felszíne alá, nem ismerik, ellenben serényen művelik a hasznos és vonzó természet- és morálfilozófiákat. Hitük szerint a halhatatlan lelket Isten arra alkotta, hogy boldog legyen, és az általa teremtett világot azért tette láthatóvá az ember számára, hogy az felfedezhesse törvényeit és csodálhassa mérhetetlen nagyságát. Természetesen a szellemi tehetség tekintetében Utópia lakói között is vannak különbségek. Egyesek a tudománynak szentelik magukat hivatásuk alapján; közülük választják ki a hivatalnokokat, a lelkészeket és a fejedelmeket, akiket nagy tisztelet övez. Ahhoz azonban Utópia minden polgára, legyen nő vagy férfi, elég okos és tanult, hogy részt vegyen a szellemi életben, és hogy földi létének értelmét elméjének csiszolásában lássa. Gazdag és harmonikus nyelven érintkeznek egymással. Szívesen sakkoznak. Szellemi életük hatása érződik a zenéjükön, egyszerű ruháik redőinek esésén, összes étkezésükön

és templomaikon, amelyeket a különböző vallások hívei egymás kölcsönös tisztelete mellett közösen használnak.

Családjaik, amelyeket gondos megfontolás után alapítanak és szentségként tisztelnek, a tanulás hajlékaiként szolgálnak. Mert hiába mond le Morus a legtöbb utópistához hasonlóan a magántulajdonról, mint a társadalmi bajok legfőbb forrásáról, és cserélnek egymás között még házakat is tízévente az emberek: a családhoz mégis ragaszkodik, és szigorú büntetést szán a házasságtörőknek. A civilizált embernek szüksége van erre az intim közösségre, amely Utópiában természetesen mentes mindenfajta nyárspolgári sallangtól, és tiszta szellemi életközösséggé szublimálódik. A betegeket ragyogóan berendezett kórházakban ápolják nagy szeretettel és szakértelemmel. A gyógyíthatatlanok azonban a papok és az orvosok tanácsát követve önként válnak meg életüktől.

Az Utópiáról festett kép egyes vonásai, leginkább az egész felépítése akaratlanul is egy nagyon előkelő szanatóriumra emlékeztetnek, különösen egy olyanra, amely válogatottan ízléses megjelenése mögé rejti rendeltetését. Így például a trombitajel, ami gong helyett az étkezéshez szólít; az épületek kertvárosi jellegű elhelyezkedése; az egészséges munka és a szellemi tevékenység, a könnyed közösségi élet és a magánstúdiumok tervszerű összekapcsolása. A hangsúlyozott egyszerűség nem valami primitívség jele, hanem annak a luxusnak a kifejezése, amely olyan emberek kiváltsága, akik túl előkelőek ahhoz, hogy ne találják ízléstelennek a luxust. Ahogy Utópia polgárainak az erkölcse is, amely bizonyos kérdésekben, például a házassággal kapcsolatban nagyon szigorú, sokkal inkább egy észszerű életstratégia, mint esztétikai merevség. Igen izgalmas és egyben szembeötlő módon keveredik mindebben a humanista és a vidéki angol arisztokrata életstílus, a kereszténység és az antikvitás.

Ugyanez a – mondhatnánk – kulturáltság jellemzi Utópia politikai alkotmányát, amely feltűnésmentes és alaposan átgondolt, akár egy jól sikerült házirend. A szigetnek mind a 24 városa egyformán épült, rendelkezik a szükséges termőfölddel, és demokratikus közösségként működik. Maguk választják elöljáróikat, és ezek a nép által jelölt négy férfi közül azt, akit a legalkalmasabbnak tartanak az életfogytig betöltött fejedelmi tisztségre.

A fővárosban székelő szenátus az egyes városokból küldött 3-3 képviselőből áll, és a sziget közös ügyeit irányítja. Az összeesküvések és államcsínyek elkerülése érdekében elfogadtak egy olyan törvényt, amelynek értelmében a népgyűlésen és a szenátuson kívül tilos államügyeket megvitatni.

Ennyit Utópia boldog szigetének külső képéről. Azonban a többi utópiához képest ebben az esetben még inkább lehetetlen, hogy ezt a képet kiemeljük abból a háromszoros tagolású keretből, amelybe Morus beillesztette. Mivel a kerettörténet három gondolatmenete, amelyek közül az egyik, a legfontosabb magának az utópiának közepéig hatol, nem csupán „csomagolásként" szolgál, hanem döntő fontossággal bír az utópia politikai jelentése szempontjából.

Az első motívum arról a kérdésről szól, hogy egy filozófusnak szabad-e egy király szolgálatába szegődnie azzal a céllal, hogy jobb felismerései révén a jóhoz közelítse és a rossztól távol tartsa őt, lévén az uralkodó az, akitől aztán minden jó és minden rossz kiindul az országban. A kérdés végül változatos ide-oda ingadozás után sem dől el ugyan egyértelműen a három beszélgetőpartner – Morus, németalföldi barátja, Aegidius Péter, illetve Csupatűz Rafael – között, viszont kialakul két letisztult álláspont. Rafael ragaszkodik ahhoz a szigorú felfogáshoz, hogy a filozófusnak nincs keresnivalója a gyakorlati politikában, mert javaslatai úgysem találnak nyitott fülekre; szerinte csak a legradikálisabb gyógymódok, különösen a magántulajdon megszüntetése lehet képes az állam bajainak gyógyítására (és ezzel a fordulattal a szöveg át is tér az utópisztikus állapotok bemutatására). Morus azonban az elméleti mellett ismeri a filozófia politikaibb módját is, amely nem doktrínákat erőszakol a döntéshozóra, hanem kerülő utakon éri el a jót, vagy legalábbis akadályozza meg a rosszat; ennek a filozófiának a kötelessége, hogy ne engedje az állam hajóját a viharok martalékává válni csak arra hivatkozva, hogy nem tud egyből megálljt parancsolni a hullámverésnek. Egyértelmű, hogy ez Morus saját legbenső meggyőződése. Akkoriban valóban a filozófia és a politika között mozgott, és nem sokkal Németalföldről való visszatérése után érkezett hozzá a felkérés, hogy álljon az angol király szolgálatába. Először visszautasította az ajánlatot, de tudjuk, hogy nem örökre. Ami tehát Platón esetében férfias politikai akaratként indult, majd

kudarcba fulladt kísérletté vált, végül tragikus feladásba torkollott, az a humanista politikusnál gondos mérlegeléssé és tudatos életdöntéssé vált. És ezzel már nagyon sokat elmondtunk Morus *Utópiá*járól, de legalábbis azt biztosan, hogy nem a fantázia kötetlen játéka, hanem szándéka szerint egy ténylegesen politikai mű; nem a humanista intelligenciára, hanem Anglia politikai lelkiismeretére apellál.

A kerettörténet második motívuma az angliai viszonyok kritikája. Nem közvetlenül, hanem egy beszámolón keresztül jelenik meg, amely a canterburyi érsek udvarában lezajlott beszélgetésről szól. Az állítások pedig nem Morus, hanem egy idegen utazó szájából hangzanak el, aki teljesen szabadon beszélhet – természetesen taktikai megfontolásból. A kritika központi elemét a „bekerítésekkel" szembeni kifogás képezi. A juhok, ezek az amúgy szelíd és kis igényű állatok tették tönkre az angol nép jólétét. A juhtenyésztés magas jövedelmezősége arra készteti a nagybirtokosokat, hogy űzzék el a parasztokat és a földbérlőket birtokaikról, hogy aztán minél nagyobb területet bekeríthessenek, legelővé silányítva a szántóföldeket. Így népesíti be Angliát egyre több naplopó: gazdagok, akik szerencsejátékkal, vadászattal és tivornyázással ütik el az időt, illetve szegényekkel, akiknek nem jut művelhető föld, és így lopásra és koldulásra kényszerülnek. És milyen dilettáns intézkedésekkel próbálják orvosolni a bajokat! Húszasával kötik fel a tolvajokat a fára, és azt hiszik, hogy ez majd elrettenti a többieket. Betiltják a csavargást, de azt nem veszik észre, hogy az emberek azért nem dolgoznak, mert nem tudnak mit. Vagyis sehol nem hatolnak le a bajok gyökeréig. Ha megtennék, akkor oda jutnának, ahol Utópia kezdődik, vagyis a magántulajdon megszüntetésének gondolatához. Nagyszabású társadalomkritika bontakozik itt ki, amelyben a szociális struktúrák, a javak elosztása, az exporttermelés, a felelőtlen nemesség fényűzése és az alsó rétegek proletarizálódása komor képpé áll össze. Ezek azok a problémák, amelyek az angol nyilvánosságot és parlamentet akkoriban foglalkoztatták. Morus nem csupán humanista műveltség magaslatán álló értelmiségiként, hanem egyben az angol közélet visszásságainak pontos ismerőjeként és éles szemű kritikusaként indul el politikai pályáján. Őt ezért kommunistának bélyegezni csak a későbbi korok dogmatikus tévképzeteinek hatása alatt

juthat eszébe bárkinek is. Utópiája azonban, ahogyan Hermann Oncken[16] megállapítja, egy merész mesegúnyába bújtatott „gyakorlati-politikai értekezés", ami ráadásul olyasmi, mint „egy olyan férfi programadó írása, akiből bármelyik nap angol miniszter lehet".

A leginkább igaz ez a harmadik gondolatmenetre, amelyik a külpolitikával foglalkozik. Morus taktikai megfontolásból ezt a témakört is óvatosan becsomagolja, mégpedig Franciaország példájába. A lepel azonban átlátszó; valójában a beszélgetés minden kijelentése és utalása direkt módon kapcsolódik az 1515-ös év nagy angol külpolitikai kérdéséhez: beavatkozni a kontinentális ügyekbe, vagy tartózkodó békepolitikát követni. Rafael a gátlástalan területszerző politika macchiavellisztikus módszereiről való lemondást sürgeti. Eszerint a királynak békéről kell gondoskodnia, népe szabadságát és jólétét szolgálnia, nem megfeledkezve arról, hogy egy birodalom, nem pedig egy börtön őrzője. Ez természetesen nem egyfajta dogmatikus pacifizmus. Sokkal inkább az angol külpolitika legnemesebb hagyományai mellett történő kiállás, amihez Wolsey bíboros, Morus nagy pártfogója, VIII. Henrik lordkancellárjaként visszatért.

Itt van az a pont, ahol a politikai megfontolások maguk is átnyúlnak a kerettörténetből az utópiába. Sokan kiemelték már, vagy mint az Utópia jellemzően angol vonását, vagy mint a szerző sajnálatos következetlenségét, hogy Utópia rendkívül kulturált népe olyan külpolitikát folytat, amely a bölcs tartózkodás és a kíméletlen energikusság keverékéből áll össze – ami egyébként valóban nagyon angol vonás. Arról már szó esett, hogy Utópia polgárai háborúikat felbérelt idegen csapatokkal vívják; a katonákat a „Zsoldérthalók"[17] (Zapoletes) vad hegyi népéből fogadják fel, és e nép leírása minden részletében ráillik a korabeli svájciakra. Ha ez nem lenne elegendő, Utópia polgárai a szövetségeseik csapatait használják, és csak legvégső esetben harcolnak saját maguk, akkor természetesen a legnagyobb odaadással és az utolsó emberig. Minden ravaszságot megengedhetőnek tartanak, a

[16] Thomas Morus: *Utopia*. Hermann Oncken bevezetőjével. [Klassiker der Politik, Bd. 1.], 24. *(Freyer saját hivatkozása.)*
[17] Morus: i. m. 121.

diplomáciai sikereket többre becsülik a katonai dicsőségnél, az ellenséges fejedelmek és tanácsadóik meggyilkolására díjat tűznek ki, és az amúgy mélységesen megvetett arany a megvesztegetés értékes eszközévé válik a külpolitikában. A legyőzött ellenséget lehetőleg nem pusztítják el, hanem rabszolgasorba vetik, vagy tartósan sarcot szednek tőle. Ilyen háborúkat azonban az utópiaiak nemcsak szigetük védelme érdekében vívnak, hanem barátaik védelmében is, vagy akár azért, hogy megszabadítsanak egy népet a zsarnokságtól („ezt pedig irgalomból, emberiességből teszik"[18]), vagy hogy más népekkel szemben alkalmazott méltánytalan kereskedelmi intézkedéseket megbüntessenek, végül pedig akkor, ha saját országuk túlnépesednék, és emiatt gyarmatosításba kezdenek.

Ezzel Morus felvázolta az angol külpolitika körvonalait, alapvetéseit, módszereit és még a fikcióit és ideológiáját is, méghozzá olyan módon, hogy azt egyszerre nevezhetnénk zseniálisnak és látnokinak, hiszen ami a későbbi valós fejleményeket illeti, messze előrenyúlt az időben. Legtöbb bírálója megelégedett azzal, hogy megállapítsa az ellentmondást, ami az utópiaiak magas erkölcsisége és vallásossága, illetve államuk külpolitikájának brutális alapelvei között feszül. Ez a két tényező racionálisan valóban nem összeegyeztethető, főleg miután mindkettőt utópisztikus túlzásokkal írja le a mű. Nekem azonban úgy tűnik, hogy éppen az utópia tényleges politikai értelmét ismeri félre az, aki eme ellentmondás felett sajnálkozik. Az kevés lett volna, ha Morus csak egy kis angolos színárnyalatot adott volna humanista szigetének. Ehelyett elég merész volt ahhoz, hogy a döntő pillanatban Utópia meseszigetének képét fedőlapként terítse az igazi Angliára. És nézzenek oda: ami átszűrődik a fedőlapon, az nem Anglia megtapasztalható képe, hanem a mögötte megbúvó kőkemény politikai eszme.

[18] Morus: i. m. 117.

CAMPANELLA

Nehéz nagyobb különbséget elgondolni, mint ami Morus Tamás és Tommaso Campanella között felfedezhető, *Utópia* művelt szigete és a falakkal körülvett *Napváros* között. Campanella is tanult ember, és Morushoz hasonlóan ő is egyaránt ismeri a skolasztika kifejlett rendszerét, illetve a világra nyitott modern gondolkodást is. Őt is belekeveri a sors hazája politikai mozgalmaiba, és belőle is mártír válik. A külső hasonlóságok ellenére azonban annyira más vérmérséklettel bír a calabriai szerzetes, mint az angol lordkancellár, és nehéz metafizikai gondolkodása annyira más, mint az utóbbi humanista-latin beállítottsága, hogy semmi közös nincs a Napváros eszményeiben és Utópia szigetének világos, áttetsző rendjében. És a Campanellában és művében élő politikai akarat is egészen másfajta, mint a magas rangú, világlátott és reálpolitikus angolé: egy forradalmár és összeesküvő akarata az övé, egy alulról és nem felülről kiinduló akarat, amely millenarista várakozásokból táplálkozik, és amely a tulajdon messiási hivatásába vetett hitig fokozódik.

Campanella a tudomány csodagyereke. A tudásszomj és a nagy domonkos gondolkodók, Albertus Magnus és Aquinói Szent Tamás iránti tisztelete bírja rá, hogy szerzetesi ruhát öltsön magára. Odaadó szorgalommal tanulmányozza a skolasztikát és Arisztotelészt. Rendje jövőbeni büszkeségét látja már benne. Azonban felébred benne a szkepszis szelleme. A tekintélyek közötti ellentmondások nem hagyják nyugodni. Továbbhalad Platón, a sztoikusok, Plinius és Galénosz irányába, és végül eljut saját korának egy gondolkodójához, aki az első között találta meg mindenfajta arisztotelianizmussal szemben az áttörést a valóság nyitott, szabad világa felé: Telesióhoz, aki épp ebben az időben hunyt el Cosenza városában. A jelszó, amit Telesio kiadott, lángra kapott az ifjú szerzetesben. Nem kell több Arisztotelész, nem kell több skolasztikus módszer, sem alapelvekből levezetett következtetések! A valóság megfigyelése az egyetlen olyan forrás, amiből biztos tudás fakad. Az érzéki tapasztalatainkra alapozva kell felépíteni egy új filozófiát.

Telesio szenzualizmusából, különböző eredetű metafizikai gondolatokból és skolasztikus tanulmányi emlékekből alakul ki az a filozófia, amelyet

Campanella itáliai utazásai során minden városban hirdet. Rendje szemében természetesen ekkorra már rég gyanússá vált. Ebből fakad menekülése hazájából, illetve változékony vándorélete. Midőn visszatér Calabriába, belekeveredik egy, az idegen spanyol uralom elleni összeesküvésbe. Azon kortársak, akik számára Campanella a kezdetektől fogva egy kényelmetlen figura volt, azt mesélték róla, hogy ő volt az összeesküvés feje, messiásnak szólíttatta magát, és szövetségben állt a törökökkel. Annyi biztos, hogy azokban az években gondolkodása a tudomány problémái felől az állam és az egyház felé fordult. Képmutatást, zsarnokságot és romlottságot lát mindenütt, és elhivatva érzi magát, hogy új korszakot hozzon el, amelyben egy keresztény monarchia, a pápával az élen, fogja át az eretnekektől megtisztított világot. Az összes égi jel arra mutat, hogy az új birodalom 1600-ban jön el, mert a 16 magában egyesíti a két szent számot, a 7-est és a 9-est (1598-at írunk a szöveg papírra vetésekor). És ő, Campanella lesz az új birodalom alapítója, amely a világ pusztulása előtt még egyszer megvalósítja az emberiség aranykorát.

Miután a spanyolok tudomást szereznek az összeesküvésről, az eretnekség régi vádjához immár a felségárulásé is társul, és Campanellát bebörtönzik. Hét alkalommal vetik alá kínzásnak, hogy vallomásra bírják, de ellenáll a fájdalomnak. A rabság sem gondolkodásának erejét, sem abbéli meggyőződését nem tudja megtörni, hogy ő hivatott a világ megszabadítására. Forradalmi elszántságtól izzó Canzonákat és szonetteket ír a börtönben, valamint rengeteg természettudományos, metafizikai és politikai művet. Egy uomo universale és egy politikai condottiere, de mindkettőt a quatrocentóból a barokkba átültetve kell elképzelni. Sok fáradozásába került a pápának, amíg végül sikerült kiszabadítania az abszolút pápaság gondolatának előharcosát a spanyol börtönből, ahol 27 évet töltött összesen. Az immár hatvanéves Campanella töretlenül folytatja munkáját Rómában. Miután a spanyolok ismét üldözni kezdik, Párizsba menekül, ahol Richelieu bíboros és a helyi tanult közösség szívélyesen fogadja. Élete végéig foglalkozik filozófiai rendszerének kidolgozásával, és itt is, mint egész életében mindenhol, nagyszerű szellemi ereje, sorsa és jövendölései miatt félelemmel vegyes csodálat veszi körül. A feladatot, hogy

Isten országát itt a Földön valósítsák meg a Napváros mintájára, átteszi Franciaországba. A politikai kalandornak önmagában nincs hatalma, és nem is kötődik egyik hatalomhoz sem, ehelyett, miközben ide-oda hányódik, kiválaszt magának egyet e világ nagyjai közül, és körbeudvarolja azt. Micsoda különbség az angol lordkancellár szilárd alapokhoz kötődő politikai gondolkodásához képest.

A *Napváros* tehát egy börtönben keletkezett; egy eretnek műve, de annak a Katolikus Egyháznak az érdekeit szem előtt tartva íródott, amelyik éppen akkor szilárdította meg saját helyzetét a Tridenti Zsinaton: egy összeesküvő műve Spanyolország ellen, amely a spanyol világhatalom szempontjaira tekintettel íródott, és amelynek fegyverei az egész földkerekséget meghódítanák a pápa számára.

Egy tágas síkságból domb emelkedik ki: azon található a Napváros, amelyben egy hazájából elűzött nép közösen úgy határozott, hogy filozófusi életet fog élni. Hét, palotákból álló koncentrikus kör, amelyeken oszlopos árkádok futnak végig, ami egyben egy hét részre osztott erődítmény is. A legbelső körben, a domb tetején fekszik a templom. Ennek közepén, egy kupola alatt, amelynek belsejére az égbolt térképét festették, ott áll az oltár. A hét falkört mindenhol ábrák borítják. A legbelsőre festették fel az összes matematikai alakzatot, a következőre a Föld szárazföldi és tengeri térképeit, majd az összes nép ábécéit, szokásait és törvényeit, és így tovább egészen az ásványokig, növényekig, állatokig, szerszámokig és végül a nagy történelmi alakokig. A való világ makrokozmoszát olyannak ábrázolják, ahogyan azt a humanista műveltségeszmény szerint egy csiszolt elme szívesen magába fogadná. A város mikrokozmoszában objektív módon ábrázolva, aminek köszönhetően a polgár egyben a világmindenségben is él, amikor a városban lakik.

Azonban a város még mélyebb értelemben is a világmindenség ábrázolása. Egy főpap-fejedelem, nevezetesen a Metafizikus uralkodik benne, a kezében összpontosul minden világi és vallási hatalom. Három mellérendelt fejedelem segíti őt: a Hatalom, a Bölcsesség és a Szerelem. A Hatalom alá tartozna a hadügyek, a Bölcsesség alá a tudományok, művészetek és iskolák, a Szerelem alá pedig a gyermeknemzés és a polgárok testi jóléte.

Az alacsonyabb beosztású tisztviselők azon erények és művészetek nevét viselik, amelyek ápolása a hivatali feladatuk.

Az állam felépítésének megértéséhez ismerni kell Campanella metafizikáját. E metafizika értelmében két hatalom vetélkedik egymással: a lét és a nemlét. A tiszta lét maga Isten, attribútumai pedig a hatalom, a bölcsesség és a szerelem. A nemlét nem egy önálló princípium, és működése nem áll másból, mint a lét részleges tagadásából, korlátozásából. E folyamat révén jönnek létre a véges dolgok. Amennyiben részesednek a létből, akkor annak tulajdonságaiból is részesednek: a hatalomból, a bölcsességből és a szeretetből. Amennyiben a negatív princípium korlátok közé szorítja őket, tehetetlenekké, tudatlanokká és szeretet nélküliekké válnak. Ennek megfelelően eltérés van az egyes dolgok között abban a tekintetben, hogy milyen mértékben tölti ki őket Isten. Mindazt, amit a valóságból birtokolnak, Istennek köszönhetik. Éppen ezért vágynak vissza eredendő princípiumukhoz, Istenhez. Ez a vágy maga a vallás. A vallás azonos a véges léttel, ő az igazi lélegzet, ami a mindenségen végigsöpör.

Ez a világ a Napvárosban még egyszer valósággá válik, és Campanella, szinte Platónra visszautalva, elmondhatja, hogy semmi sem részesedhet olyan mértékben a létben, mint a jól szervezett állam. A fő Metafizikus mindazzal a tökéletességgel bír a valóságban, ami a végesség körülményei között egyáltalán lehetséges. Abszolút hatalma van, teljes bölcsesség birtokában van, és végtelen szeretetével körbeöleli az államot. Tőle indulnak el lépcsőzetesen lefelé a valóság egyes fokozatai egészen az egyes polgárokig, és mindenki csak ama funkció révén rendelkezik saját realitással, amelyet erejének megfelelően az állam egészében ellát. Egyetlen másik szervezet van, amely a Napvároshoz hasonló metafizikai tartalommal bír: a Katolikus Egyház. Ahogyan ott a vallási valóság áramlata folyik le a végtelen magasságban lévő pápától a hierarchia köztes szintjein át egészen a laikus tömegekig, ugyanúgy folyik le a politikai realitások áramlata az uralkodótól a hivatalnokokon keresztül a polgárokig.

Éppen ezért csak egy egységes egész részeként lehet értékes életet élni. A kívülálló lét gyakorlásának lehetősége itt sokkal szélsőségesebben megszűnik, mint Morus *Utópiá*jában. Nemcsak a tulajdont, de a házasságot is

felszámolták. Az ember kizárólag az államban élhet, őt szolgálva, katonai, nemző- és munkaerejével. A hadseregben olyan beosztást tölt be, amilyet a legjobban képes ellátni. A papok, orvosok és asztrológusok utasítására egyesül azokkal a nőkkel, akikkel a legjobban sikerült gyermekeket tudja nemzeni. Olyan szakmát sajátít el, amelyre a tanárai alkalmasnak találják. Természetesen az a nevelés, amely a fiúkat és lányokat a sportpályára és a falakon ábrázolt képek elé viszi, atletikus, szép és minden tudományban jártas nemzetséget hoz létre. Számos kézművesszakmát is kitanulnak, és életük végéig képzik magukat. Azonban ezek a harmonikus emberek csak abban találják meg életük értelmét, ha szerzetesi engedelmességgel látnak el valamely feladatot az állam szolgálatában. Semmilyen munkát nem vetnek meg; Utópiától eltérően itt nincsenek rabszolgák az alantas munkákra. Mivel ahol minden csak az egész részeként nyeri el értékét, semmi sem lehet teljesen értéktelen, és a legszerényebb kézművesszakma is magán visel egyfajta nemességet kozmikus értelemben.

Hogy az egyén milyen tökéletesen feloldódik az állam szubsztanciájában, és egyben milyen jól sikerült Campanellának a katolicizmust földi-politikai irányba fordítania, azt a gyónás szentsége mutatja meg. A polgárok meggyónják bűneiket a tisztviselőknek, a tisztviselők a saját és a meghallgatott bűnöket a három fejedelemnek, ezek mindent a Metafizikusnak, aki végül az állam általános gyónását Isten elé tárja, miközben ő maga azzal is tisztába kerül a gyónásoknak köszönhetően, hogy milyen hibák vannak jelen az államban, és milyen reformokat kell keresztülvinnie. Vagyis ahogyan az egyén olyan függőségi viszony mellett illeszkedik be az államba, ami csakis a vallásnak tekinthető, ugyanúgy simul bele maga az állam a vallási mindenségbe. Egy csapat asztrológus állandó jelleggel a templom kupoláján lakik, figyeli a csillagokat, és ez alapján határozza meg a megfelelő pillanatot a cselekvésre. Csak Platón formálta ennyire merész módon államát az isteni kozmosz képére. Az ő antik templomával összehasonlítva persze Campanella Napvárosa egy nagyon is barokk épület, és minél jobban elmélyülünk a részletekben, annál több fantáziából fakadó, önkényes, vagy akár ízléstelen kellékre bukkanunk.

Az utókorra gyakorolt hatása tekintetében Campanella műve bizonyosan nem mérhető Morus *Utópiá*jához. Az eljövendő világmonarchiáról

szóló tanítása azonban a harmincéves háború idején fellobbanó millenarista mozgalmak kapcsán jelentős szerepet játszott, amelyekben az eljövendő birodalmak képei erőteljesebben vagy gyengébben, de a Napváros vonásait viselik magukon. A fanatikus forradalmár domonkos szerzetes különös követőre talált a derék sváb Johann Valentin Andreae személyében, aki *Beschreibung des Saates Christianopolis* (Christianopolis államának leírása) című művében[19] bizonyos mértékig Campanella túlzottan is katolikus és pogány utópiájának a protestáns párhuzamát alkotta meg. Az alaprajzot és a külső megjelenési formát, amennyiben azok nem sértik a keresztény erkölcsöket, hűen átvette a Napvárosból a mű. Az etikai tartalmat azonban kicserélték, az antik testkultúra visszaszorult, és a házasságot természetesen visszaállította a szerző. Még a három elöljáró is, akik Campanella három fejedelmének a német megfelelői, még ők is jó házasságokat kötöttek: a pap a „lelkiismerettel", a bíró az „ésszel", az oktatási rendszer elöljárója pedig az „igazsággal". Ortodox protestáns kereszténység lép a Napváros katolikus és pogány elemekből kikevert államvallásának a helyébe, és az egész írást áthatja az istenfélő szemléletmód. Még a pénzérméken is ez a felirat olvasható: „Isten szava örökkévaló".

FRANCIS BACON

A harmadik nagy név a reneszánsz utópisták sorában Francis Baconé, a *Novum Organum* szerzőjéé. Bacon Arisztotelész és a skolasztika nagy ellensége, az új empirikus természettudományok és világraszóló diadalmenetük prófétája, ezenfelül államférfi és végül Anglia kancellárja, akárcsak Morus Tamás nyolcvan évvel korábban. A két nagy angolt azonban nem csupán az egész 16. század választja el egymástól a maga viharos szellemi fejlődésével,

[19] Johann Valentin Andreae (1586–1654) délnémet protestáns teológus, matematikus és író. *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* (németül *Beschreibung des Staates Christenstadt*) műve 1619-ben jelent meg Strassburgban, és benne egy lutheránus alapon álló utópisztikus városállamot ír le.

hanem egy lényegi különbség is. Francis Bacon becsvágyból és hataloméhségből lett politikus, és az általa művelt, de még inkább hirdetett és sürgetett tudomány a világot átfogó tapasztalati tudomány, amely az európai embert a földkerekség urává hivatott tenni – mindez éles ellentétben áll Morus Tamás értelmiségi tartózkodásával a közélet dolgainak tekintetében, illetve az ő kulturált, skolasztikán és antikvitáson nevelkedett szellemiségével.

Bacon *Új Atlantisza* – címében Platónhoz kapcsolódva – egy töredék. A kevés utalás alapján alig kapunk képet a boldog és a külvilágtól elzárt Bensalem szigetéről a Csendes-óceánon, ahova véletlenül elvetődik egy európai hajó. Annyi azonban bizonyos, hogy nem a sziget gazdasági, társadalmi és politikai rendszere állt Bacon érdeklődésének a középpontjában, még ha részletesen be is mutatta ezeket. A baconi utópia értelme nem egy társadalmi rend intézményenként történő megszerkesztése, hanem egyfajta emberi érték és totális életforma megvalósítása. Ez egyébként mindhárom reneszánsz utópiában közös, és ebből fakad fölényük a későbbi államkonstrukciókkal szemben, illetve közelségük Platónhoz. Ahogy Utópia szigete a tanult egyén, a Napváros pedig az akarat nélkül beilleszkedő tökéletes ember utópiája, úgy az Új Atlantisz a tudományé. E három érték mindegyike távol áll a hellén gondolkodástól. A modern nyugati világ szellemé feltörésének évszázadában utópisztikus tisztaságúvá emelt a hozzá közel álló lehetőségek közül hármat, és ezzel lényegének és jövőjének egyes részeit nagyszerű módon előre megsejtette.

Ha így tekint rá az ember, Bacon töredéke különös jelentőséget kap, és majdhogynem prófétiává avanzsál. A tudomány, amely a boldog szigeten az élet tartalmát és hatalmát jelenti, már semmi esetre sem tekinthető a tudás lekerekített kozmoszának, ahogyan az örök ideák szemlélésének és a tanulás arisztokratikus és szellemi szférájának sem (ahogyan még Morusnál például az volt). Ehelyett egy szüntelenül előrerohanó, minden irányba kinyúló, tervszerűen szervezett kutatás, vagyis pontosan az, ami a tudomány a nyugati újkorban, és éppen itt válik a történelemben első ízben azzá, ami. Bacon a tudománynak ezt az eszméjét hirdette minden írásában, éppen a létrejöttének a küszöbén. Bizonyosan nem a legelsőként és nem is egyedüliként, de ő különösen nagyszabású és némileg hatásvadász módon tette

ezt. Ugyanakkor semmit nem hallgat el, például hogy ő személy szerint egyáltalán nem teljesíti maradéktalanul ezt az új ethoszt, és sokszor megmarad a skolasztikus gondolkodási sémák fogságában. Jóllehet Bacon a kísérletezés lényegéről csak nagyon homályos elképzelésekkel rendelkezik, mégis előre megsejtette jelentőségüket a természettudományok felépítése és fejlődése szempontjából. Az indukció módszerét inkább népszerűsítette és sürgette, mintsem saját maga értőn gyakorolta vagy leírta volna; azonban már azzal, hogy támogatta a módszer elterjedését, iránymutatóvá vált a modern kutatások számára. Kiállt a természettudományos megismerési módszer érvényessége mellett a biológia, a pszichológia és a politikatudomány problémái kapcsán, de érvelni már kevésbé érvelt mellette. Mégis egész korszakok számára adott programot ezzel, és a nyugati tudománytörténetet végigkísérő tendenciákat indított el. És végül Bacon alapötlete: a tudás hatalom, a természeti törvények felismerése a természet feletti uralom alapja, és a modern tudomány teszi az embert a földkerekség urává – természetesen ez is csupán megelőlegezés és egyben egy fedezetlen váltó is. Azonban az újkori Európa teljes pozitivizmusa magáévá tette Bacon programját a „voir pour prévoir, prévoir pour pouvoir"[20] jelszóval, és a 19–20. századi technika szinte teljes mértékben biztosította a fedezetet is hozzá. Minden szem krumpli, amit megeszünk, megszámlálhatatlan kémiai és biológiai eljárást hordoz magában, és séta közben minden egyes lépésünket a technika révén igába hajtott természetben tesszük.

Bensalemen áll Salamon Háza, amelyet a sziget törvényeinek megalkotója alapított 1900 évvel korábban. Már többen megállapították, hogy ennek az intézménynek a leírása Bacon utópiájának egyetlen kidolgozott része, és egyben a mű szellemi középpontjának is tekinthető. A ház egy mesésen felszerelt, nagy munkakedvvel működtetett állami kutatóintézet. Alapításának célja a természet erőinek és mozgásának a kutatása, illetve az embernek a természet felett gyakorolt uralmát a lehető legnagyobb mértékben előmozdítani. Tizenkét titkosügynök (azért titkosak, mert a sziget tervszerűen rejtőzködik mindenki más elől) gyűjti a világ minden országá-

[20] „Látni, hogy előre lássunk, és előre látni, hogy tudjunk."

ban az értékes ismereteket és kutatási kezdeményezéseket. Odahaza aztán egy csapat tudós dolgozza fel az így összegyűjtött anyagot, hogy aztán a saját honi kutatások szolgálatába állítsa.

A kutatómunka körülményeit nagyvonalúan alakították ki. Semmi nem hiányzik, amiről csak egy tudományszervező álmodhat, a természettudományos gyűjteményektől a fizikai laboratóriumokon, botanikus kerteken, növénynemesítő létesítményen és állatkerten át a meteorológiai és asztronómiai megfigyeléseket szolgáló óriás tornyokig. Az angol utazóknak ezenfelül az újból és újból visszatérő, öntudatos „habemus etiam" formula kíséretében bemutatnak egy, a kutatási eredményeket és találmányokat felsoroló táblázatot is, amelynek tartalma sajátos keverékét képezi a puszta projekcióknak és a modern technikáról szóló helyes jóslatoknak. Nem hiányzik közülük az örökmozgó sem, sőt több típusát is felsorolják. Szerepel azonban mikroszkóp és teleszkóp, repülőgép és erőgép, telefon és rádió is. Az akusztikai kísérleteknek köszönhetően a zenét soha korábban nem sejtett hatásokra teszik képessé, a magasan fejlett kémia pedig új lehetőségeket nyit meg az ízlelés és szaglás terén. Különösen nagy hangsúlyt fektet azonban a sziget az egészségügyi problémákra, a fürdő- és légkúrákra, az élelmiszerekre és az élvezeti cikkekre; az emberi élet meghosszabbítása az egyik légnagyobb gonddal kutatott kérdésnek számít.

Más utópisták is előszeretettel ékesítik fel országukat néhány technikai találmánnyal. Így például Morus *Utópiájában* a tojásokat nem a tyúkokkal, hanem mesterséges készülékekkel keltetik. A Napvárosban pedig egyfajta automobil található, amelyet vitorlával hajtanak. Baconnél azonban a teljes kultúra technikával történő átitatása az utópia léttörvényévé vált. A tudományos tevékenység nem intellektuális indíttatás következménye, hanem tervszerűen szervezett kutatómunka, mindig technikai megfontolásból, teljesen Bacon szellemében, akinek *Instauratio magnája* a *de regno hominis* alcímet viseli.[21]

[21] A *Novum Organum* eredetileg a sokkal nagyobb mű, az *Instauratio Magna* részét képezte. Az alcím jelentése: 'Az ember uralkodásáról'.

Az Új Atlantisz ezen alapgondolata nagyon nagy hatást gyakorolt a későbbi korokra. Visszacseng a 17. század akadémia- és egyetemalapításaiban. A legnagyobb befolyást Leibnizre gyakorolta. De mindezen túl előre megsejtett egy egész korszakot, amelyben a pozitív tudomány „engedelmességgel győzheti le",[22] és kényszeríti az emberi célok szolgálatába a természet erőit. Hogy e célok mindig értelmesek-e, az nem merül fel itt kérdésként, illetve később sem, amikor a 19. század technikája kifejlődik.

[22] Francis Bacon: *Novum Organum*. Sárkady János és Csatlós János fordítása. Szeged, 2001, Lazi Könyvkiadó, 55.

VII.

A FELVILÁGOSODÁS KORA

AZ UTÓPIÁBÓL REGÉNY LESZ

Cardano[23] az utópiákat alapjaikban kritizálta, nem annyira politikai megfontolásból, amiért lehetetlen megvalósítani őket, hanem tudományos szempontból, mert meddőnek tartotta kérdésfelvetéseiket. A tudománynak szerinte inkább az egyes történeti államalakulatokat kellene vizsgálnia, illetve azokat az okokat, amelyeknek köszönhetően létrejöttek, és olyanná váltak, amilyenek. Ahogyan a természetben élő lények működése felépítésükkel és környezetükkel magyarázható, úgy az államoké a létrehozó nép karakterével és a történeti körülményekkel.

Ezzel a reneszánsz az arisztotelészi államelmélet egy lényeges gondolatát veszi át: az állami élet történeti sokfélesége tudományos kérdéssé válik. Először csak kívánalom, ami aztán teljesül is. Már Bodin történeti megfontolásokat és vizsgálódásokat sző államjogi tanaiba. A legtöbb természetjogon alapuló rendszer rendelkezik hasonló történeti beütéssel. A 18. század történetírásában és államelméletében azonban mesteri szintre tökéletesedik az egyes államalakulatok sajátosságainak kiismerése és oksági magyarázata.

E történeti megközelítés hajtóereje és egyben belső feszültsége is a felvilágosodás korának abból az alapvető meggyőződéséből fakad, hogy a történelmi alakzatok váltakozásai mélyén ugyanaz a változatlan emberi természet húzódik. Ebből adódik a feladat, hogy a különböző államalakulatokat, amelyek a jelenben egymás mellett, a történelemben pedig egymást követve mutatkoznak, külső és belső okok összjátékaként kell megmagyarázni. A régiek által kidolgozott összehasonlító eljárást nagyszabású szellemtudományi módszerré bővítik, és a tengeren túli felfedezések útján felhalmozott gazdag néprajzi anyaggal támasztják alá. A klíma emberre és kultúrára gyakorolt hatását kezdik el vizsgálni. Feltárják az összefüggéseket

[23] Gerolamo Cardano (1501–1576) olasz filozófus, humanista polihisztor.

a vallási rendszerek és a politikai uralmi formák, a gazdasági rendszerek és az államformák, a tudományok helyzete és a műveltség között. A cél, hogy a történeti alakzatokat az őket meghatározó körülmények totalitása alapján okságilag megmagyarázzák. E tudományos törekvés *A törvények szelleméről* című műben éri el egyik csúcspontját Montesquieu-nél.

Amennyiben ezzel a módszerrel a befolyásoló körülmények komplexumát tudományosan eltávolítják, a történeti sokszínűség alatt láthatóvá válik a változatlan emberi természet. Mivel minden ember eszes, vagy legalábbis ésszel megáldott lény, minden ember mélyén ugyanannak a struktúrának kell lakoznia. A természet külső behatásai, vagy akár az esztelen szenvedélykitörések és vágyak megváltoztathatják ezt a struktúrát, vagy akár a felismerhetetlenségig el is torzíthatják. Ki ismerné fel a barbár népek oktalan babonái mélyén az emberi szellembe oltott észvallást és észen alapuló morált? Ki ismerné fel egy keleti despotizmus önkényében a természetes jogot, amely minden ember veleszületett joga? De térjenek bármennyire is el a történeti alakzatok a bennük lakozó normától, az ész sémájának láthatatlan vonásait mégis magukon viselik. Ez a séma az emberi természet alapvető jellegzetességeiből levezethető: például abból, hogy az ember szabad lény, hogy önmaga fenntartására törekszik, hogy társaságra vágyik, hogy képes a gondolkodásra. Így például a történeti vallások sokszínűsége mögött az egy és ugyanazon észvallás bújik meg, ahogyan a gazdasági rendszerek sokszínűsége mögött a tiszta gazdaság szisztémája. Mindenekelőtt azonban az emberek jogi, társadalmi és állami együttélése kapcsán kell hogy létezzen egy általánosan érvényes szerkezeti képlet, mivel ezek esetében hatnak közvetlenül az emberi természet lényegi vonásai. És ezt a szerkezeti képletet deduktív úton kell tudni levezetni az emberi természetből, bármilyen sűrűn is szőjék be ezt a természetes jogot despotikus hatalmak, önkényesen alkotott jogszabályok, babonák, a származás és a szokás hatalma. A természetjogi gondolkodók soha nem úgy tekintettek az úgynevezett „társadalmi szerződésre", mint valamilyen történeti faktumra, hanem mint az emberi közösségekben rejlő észszerűségnek egy normatív formulában történő megnyilvánulására. Ez a formula írja elő, hogy hogyan kellene felépíteni a társadalmat, ha csak az emberi természet észszerű részére tudnánk

hatni, nem pedig a tévedhetőségre, a hatalomvágyra, az erőszakra és a megszokásokra. Minden történeti alakzat mögött az örök érvényűt, minden megvalósult társadalmi rend mögött a tiszta, észszerű rendet felfedezni: ez a természetjogi gondolkodás értelme és célja.

Jól látható, hogy ez a gondolkodásmód egymástól egyáltalán nem távol eső utakon magához az utópiához vezet vissza, sőt különösen közel kell állnia a tiszta utópisztikus gondolkodáshoz. Valójában a felvilágosodás szelleme minden olyan előfeltételt magában hordoz, ami szükséges az utópia tiszta formájához. Hisz benne, hogy észszerű gondolkodással kialakíthatja a közösségi élet észnek megfelelő felépítését. Vagyis hogy a tökéletes társadalmi rendhez nem szerencsés ötlet vagy történeti trükk (mint a rossz utópiákban), hanem az emberi természet helyes ismerete és az észszerű gondolkodás vezet el, pontosabban, kellene hogy elvezessen. A felvilágosodás ezenfelül abban is hisz, hogy az igaz belátás győzedelmes erővel bekövetkezik, és hogy minden emberi vonásokkal rendelkező lény, járjon bármilyen tévúton vagy legyen bármennyire félrevezetett, végül mindig felvilágosítható és észérvekkel okítható. És ezzel meg is van a megoldás a megvalósítás problémájára: az igaz utópia végül úgyis megvalósul az értelem meggyőző erejének köszönhetően. A felvilágosodás még abban is hisz, hogy a dolgok természetes és észszerű rendje bújik meg mindig a megvalósult társadalmi formációk mélyén, és csak az erőszak, az önkény és az ostobaság rejti el őket, vagy akadályozza meg érvényesülésüket. Vagyis az utópia folyamatosan jelen van a háttérben, és csak arra van szükség, hogy az ellene ható erők kiiktatásával napvilágra segítsék. Nem valami pozitív ötletre van szükség a megkonstruálásához, hanem csupán az elhatározásra, hogy felfedjék jelenlétét.

A felvilágosodás gondolkodásának ezen elemei mind egyértelműen hatnak a 17. és 18. századi utópiákra. Olyan utópiákat fogunk megismerni, amelyek a tökéletes államot racionális terv alapján konstruálják meg. Különösen az alkotmányok és gazdasági rendszerek esetében tartja ezt lehetségesnek a felvilágosodás kora. Találkozni fogunk azzal a gondolattal, hogy a társadalom tökéletes rendje csak ott, de ott szükségszerűen megvalósul, ahol kizárólag a természet törvényeit hagyják uralkodni; Morelly esetében

az utópia gondolata alapvetően összemosódik a „Code de la Nature"-rel.[24] Az egész korszak legnagyobb utópiája azonban újraegyesíti magában a felvilágosodás összes motívumát, és megvonja a mérlegét is. Ez Fichte *Der geschlossene Handelsstaat* című írása, amely mind tartalmát, mind megjelenési idejét tekintve a 18. és 19. század határán van, és az utópiák történetének utolsó csúcspontját képezi.

Mindezzel azonban még nem merültek ki azok a motívumok, amelyek a felvilágosodás gondolatvilágát az utópiához vezetik. A természetjogon, a természetes gazdaságon, a természetes valláson és erkölcsön alapuló rendszereivel a kor egyben olyan normával is rendelkezik, amelyhez az elmúlt és jelenbéli történeti valóság alakzatai mérhetők, és amelyhez mérni is kell őket. A felvilágosodás korszakának mély meggyőződése, hogy az emberiség még soha nem állt olyan közel az ész uralma alatt álló és annak törvényeit követő kultúra megvalósításához, mint most; ismeretes, hogy a felvilágosodásnak ez az erős öntudata sokszor a történeti érzék kárára vált, és hajlamos volt egész korszakokat lesajnáló ítélettel illetni, különösen ami a „sötét középkort" illeti. Ugyanakkor a felvilágosodás semmi esetre sem volt teljesen vak az okozott károkkal és saját jelenének tökéletlenségeivel kapcsolatban. Saját korára úgy tekintett, mint az észkultúrához vezető útra. A kor, amely felismerte a helyes célt, és ezért annál szentebb kötelessége, hogy kiirtsa az ostobaságot azokról a helyekről is, ahol még jelen van, a barbárságot pedig letaszítani trónjáról ott, ahol még uralkodik, és elősegíteni a fény végső győzelmét. Éles korkritika bontakozott ki, először szellemes-játékos, később komoly-reformer, végül forradalmi-harcias hangnemben. Ez a korkritika számos formát képes volt felölteni. Csak nagyon ritkán lépett fel nyílt színen, kendőzetlen vádként. Többnyire valamilyen mezt ölt magára, részben az irodalmi hatás és a jó ízlés miatt, részben a politikai érzékenységekre és a taktikai óvatosságra tekintettel. Az utópia pedig e felölthető lehetséges mezek egyike.

[24] Étienne-Gabriel Morelly (1717–1778) francia filozófus. Kevés mű maradt fenn utána. *Code de la Nature* (A természet törvénykönyve) című írása a korai szocialista utópiákhoz kapcsolható.

A politikai hatásgyakorlásra irányuló akarat, amelyet minden, legalábbis minden értékes utópia sajátjaként felismertünk, ilyen módon nyíltan lép fel, természetesen némileg eltérített irányban. Nem annyira arra irányul, hogy az utópisztikus képet valahol ténylegesen megvalósítsa a világban, hanem sokkal inkább arra, hogy példaként vagy zsinórmértékként állítsa szembe a korral, és ezen keresztül jobbításra szólítsa fel azt. Ez az akarat ugyan minden komolyan vehető utópiában megtalálható erőteljesebb vagy enyhébb formában: Platón *Állam*a is a görög jelen egyfajta kritikája volt, Morus pedig a kerettörténetként szolgáló beszélgetésben éles vádakkal illeti a korabeli angol állapotokat. A felvilágosodás korában azonban a korkritika válik az elsődleges, sőt sokszor a kizárólagos szándékká. Az utópiák történetének ebben a periódusában jellemzően Franciaország tölti be a vezető szerepet: csak a 18. században 40 utópia jelenik meg itt. A felvilágosodás korának francia irodalma és publicisztikája, beleértve a szigorúan tudományos jellegű műveket is, erősen korkritikus vonásokat hordoz magán; előbb ellenzéki, végül forradalmi. Ugyanez igaz a kor összes francia utópiájára. És XIV. Lajos korától egészen a francia forradalomig a létező összes árnyalattal lehet találkozni itt a reformszándéktól a forradalmi felfordulásra irányuló akaratig, a felhőtlen élcelődéstől az etikai követelésekig, a szatírától a konkrét programig; azt az egyértelmű tendenciát követve, hogy a korkritika mellékes széljegyzetből vagy pozitív ellenzékből a fennálló rendet elpusztító fegyverré változik, amíg végül az utópia történetének ezen a pontján olyan szellemi eszközzé lesz, amelynek köszönhetően Franciaország megérik a forradalomra.

Az utópisztikus gondolkodásmód komoly változáson ment keresztül, amikor a korabeli állapotok kritikájának szolgálatába állították, sőt, ez a változás magát az utópia korábbi formáját is szétfeszítette. Ahogy már korábban is említettük, az utópia csupán egy a korkritikai célt szolgáló irodalmi formák közül. Amikor valaki saját hazáját szeretné szembesíteni hiányosságaival és ostobaságaival, elővehet egy távoli országból odautazó idegent, aki a pártatlan szemlélő fölényével számolhat be hazájában a nálunk látottakról. Vagy pedig ábrázolhat egy idegen országot, ahol láthatóan minden teljesen máshogy fest, mint nálunk: az emberek sokkal nagyobbak vagy sokkal

kisebbek, akár fa vagy bokor alakúak (mindkettő előfordul Holberg *Niels Klim utazása az alvilágba* című művében[25]), de lám, ha valaki közelebbről szemügyre veszi, minden úgy zajlik, mint a Földön; tulajdon képünket görbe tükör adja vissza. Végül pedig egy olyan országot is leírhat a képzeletbeli utazónk, amelyben az összes hibánkat kiküszöbölték, és az összes hiányosságot megszüntették. Ezek alatt persze minden esetben – az ideális ország képének segítségével tett kerülő úton persze – saját magunk, a saját jelenünk, a saját országunk értendő. Az utópia negatív karikatúrává válik. A torzított tükörkép útján gyakorol korkritikát. Ezenkívül léteznek köztes és vegyes formák is e szépirodalmi lehetőségek között. Ez a lehetőségek egész sorát jelenti, kezdve Montesquieu *Perzsa leveleitől*, Oliver Swift *Gulliver*jén át egészen a korkritika eszközeként működő utópiákig.

Az immár világos, hogy az utópia ezzel a fordulattal erős belső változást szenved el. Felépítésének törvényszerűségei innentől már nem belülről fakadnak, hanem kívülről; nevezetesen a valós jelenhez kötődő viszonyából adódik, amelynek a szerző az ellentettjét keresi. Elsősorban már nem egy önmagában zárt és tartós rend megkonstruálásáról van szó, hanem a valóságot látják el lépésről lépésre ellentétes előjellel, miközben a köztes tereket szabadon költött elemekkel töltik ki, és az egészet olyan szemléletessé teszik a szépirodalom eszközeinek segítségével, hogy jó esetben végeredményként egy olyan országot és népet kapunk, amely akár valódi is lehetne. Más szavakkal: az utópia a regény irányába tör utat. Az már csak fokozatbéli különbség marad, hogy a korkritikai vonulat, vagyis a saját korhoz fűződő viszony az uralkodó, amit az utópia meze csak eltakar, vagy hogy egy idegenszerű élet képét alkotják meg költői eszközökkel, amelyben az európai otthonnal szembeni kritikus kifogások csak utalásokként és célzásokként tűnnek fel.

[25] Ludvig Holberg (1684–1754) dán-norvég barokk költő. *Nicolai Klimii iter subterraneum* című utópisztikus regénye 1741-ben jelent meg először latin nyelven, amely egy a Föld közepe felé tett utazásról szól. A mű egyesíti magában a fikciót és a szatíra jellegzetességeit, illetve a felvilágosodás gondolatvilágát.

Természetesen az utópia formája a költői képzelet minden fajtájának és fokozatának szabad játékteret biztosít. Egészen burleszkszerű invenciókkal lehet találkozni, például fej nélküli emberekkel Holbergnél (akik ugyanakkor kamarásként és tanácsnokként igen hasznosnak bizonyulnak), vagy a nagybőgő-emberekkel, akik beszéd helyett saját húrjaikon játszva kommunikálnak. Régi mesék és mondák motívumvilágát használják fel regényszerűen, így például Foigny *Ausztrál föld* című művében,[26] ahol az emberek egy személyben nők és férfiak, aminek köszönhetően számos probléma magától megoldódik. Mindeközben az utópiából igazi regény válik, vagyis a szerzőknek sikerül valóságosként értékelhető alakokkal benépesíteni őket. Vairasse *A szevarambok története* címen megjelent írása[27] talán az első olyan utópia, amely ilyen értelemben regénynek tekinthető: a benne szereplő ország akár valóságos is lehetne. Platónhoz mérve, aki az igazságos államot akarta megalapítani, ez a fordulat a regény irányába természetesen az utópiában rejlő politikai akarat durva leértékelődését jelentette. Helyébe pedig a korkritikára irányuló akarat lépett. Erre a célra számos lehetőséget nyújt az utópisztikus regény; valójában az új szándék, amely a korábbit felváltja, alapvetően járult hozzá az utópia regénnyé válásához.

Még két vonást érdemes megemlíteni, amelyek általában jellemzőek a felvilágosodás korának utópisztikus gondolkodására. Az utópiát szokás szerint valamely távoli szigetre helyezik, és a kötelező hajótörés-motívum is közös mindazok sorsában, akik beszámolnak az ott látottakról. Természetesen a legnagyobb szerepet a 17. század friss felfedezései játszották, Ausztrália és a Déltengerek. Emellett azonban megjelenik egy újabb motívum, mégpedig az utópia áthelyezése a jövőbe. 1772-ben jelent meg a Rous-

[26] Gabriel de Foigny (1630–1692) francia nyelvtanár és utópista író. *La Terre Australe connue* című utópisztikus regénye 1676-ban jelent meg, amelyet a kutatók a posztmodern utópiák közé sorolnak, vagyis amely egy történelem vége utáni elégedett életmódot ábrázol.

[27] Denis Vairasse (1635–1700) francia hugenotta író, akinek *The History of Sevarambians* című utópisztikus regénye eredetileg angolul jelent meg 1675-ben Londonban, 1677-ben pedig franciául *L'Histoire des Sévarambes* címmel.

seau odaadó híveként számontartott Mercier *A 2440-es év* című könyve,[28] amely a messzi jövőben elképzelt Párizsról szóló álmot ír le. Korszatíra, rousseau-i kultúreszmék és számos találó (és kevésbé találó) jóslat keveredik ebben a semmiképpen nem jelentős, de mégis érdekes könyvben. Az állam Montesquieu tanai szerint épül fel: kevert államformával és a hatalmi ágak szétválasztásával. Párizs körülbelül úgy fest a könyvben, ahogyan aztán III. Napóleon ténylegesen át is építette. Amit pedig a 2440-es újságokból megtudunk, sok jó tipp van benne a jövőre nézve, csak még túl korán írták meg őket: Japán megnyitása, Olaszország egyesítése, Ausztrália benépesítése, Oroszországban megszűnt a jobbágyság, az amerikai államok pedig függetlenek. Utópiaként a mű nem jelentős: nem is annyira az, mint inkább jóslatok összessége. Csak azért fontos, mert a jövővel cseréli fel a térbeli távolságot. A jelen ész által diktált ideáljai a jövő valóságai: kézenfekvőnek kellett tűnjön ez a gondolat a felvilágosodás számára, amelynek történelemfilozófiája teljes mértékben a haladás eszméjének bűvöletében van, és az emberiség történetére a barbárságtól a civilizációba történő folyamatos felemelkedésként tekint. Azonban csak a 19. században vezet el ez a gondolat végül a tulajdonképpeni utópiához. A haladás majd csak a technika korában végződhet a tökéletességben.

Másodszor a felvilágosodás idején íródott utópiák – és ez az egész korszakra jellemző – nagyon közel állnak a királytükör műfajához. A nagy uralkodó eszményképe a levegőben volt, és egy-egy nagy formátumú szereplőben történeti valósággá is vált. A neveléstől sokat várnak, az észszerű belátástól pedig szinte mindent. Így adódik a gondolat, hogy egy megfelelően felnevelt, bölcs tanácsadók által körülvett, mindenekelőtt azonban saját személyében belátó uralkodó nem csupán minden tökéletes állam középpontját képezi, hanem ő maga az emberré lett utópia. XIV. Lajos unokájának íródott az a mű, amely Xenophón *Küropédiá*ja mellett az egész műfaj másik

[28] Louis-Sébastien Mercier (1740–1814) francia író. *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* című utópisztikus regénye az utópiairodalom mellett a tudományos-fantasztikus történetekre, illetve a történelemfilozófia alakulására is hatást gyakorolt.

mintaképévé vált: Fénelon *Télemakhosza*.[29] A mű tartalmaz egy formáját tekintve utópiának minősülő részt: Salento királyságának a leírását. E birodalom királyát maga Mentor látta el tanácsokkal arra vonatkozóan, hogy hogyan tehető a nép boldoggá, az ország pedig virágzóvá. A tanácsát követve a népet hat rendbe osztották be, amelyek már ruházatuk alapján is megkülönböztetik magukat. Széles látókörű, statisztikák és ankétok segítségével működő közigazgatást vezettek be; fő tevékenységüket a földművelés fejlesztése, illetve a kalmárok és a kereskedőházak felügyelete jelenti. A csődöt jelentőket keményen megbüntetik. Szigorú luxustörvényekkel szabályozzák a táplálkozást, az öltözködést és a nép szórakozásait, és tilos mindenfajta felesleges árutöbblet termelése, illetve külföldről történő behozatala. Szigorú egyszerűségre, egészséges családi életre és gondos, főleg etikai jellegű nevelésre alapozva olyan népközösséget építettek fel, amelynek a saját akadémiáin gyakorolt nemes művészetek kölcsönöznek csillogó szellemi fényt. E törvényhozói intézkedések hatása közvetlenül érzékelhető – ez egy új fordulat. A teljes mértékben tönkretett Salento rövid idő leforgása alatt boldog országgá változik. Vagyis az utópia megvalósulása a szemünk előtt megy végbe. Ezzel a csupán epizód hosszúságú utópisztikus ábrázolás visszanyúlik a közismert mű fő témájához: az uralkodó erényeihez és kötelességeihez. A tanítást és a leírást finom művészettel szövi egymásba a mű, és a francia klasszicizmus finom stílusa, amelyben Fénelon is mozgott, egyszerűen nem engedi meg, hogy az erkölcsi intések iskolamesterivé, a nevelésregénybe beleszőtt politikaelmélet pedig pedáns leckéztetéssé váljon. Az alvilág nemcsak azokat a fejedelmeket bünteti, akik hatalmukkal despota módjára visszaélnek, hanem azokat is, akik saját maguknak ártottak, mégpedig azzal, hogy bíztak a rossz tanácsadók útmutatásában. Az igazi fejedelem nem csupán gazdaggá és hatalmassá, de bensőjében is jobbá teszi a népét. Trónja alapját nem csupán a félelem képezi, hanem az alattvalók szeretete is. Figyeli és használja az embereket, de nem a saját hírneve, ha-

[29] François Fénelon (1651–1715) Cambrai érseke, francia teológus és filozófus. A *Les Aventures de Télémaque* ifjúsági regénye 1699-ben jelent meg először, névtelenül.

nem a nép boldogsága érdekében. És a nép boldogságáért akár saját magát is feláldozza; uralma szolgálat. „A fejedelem a népért van."

Fénelon jelentős és hallatlanul nagy ismertségnek örvendő műve felmérhetetlenül nagy hatást gyakorolt saját korában és később is. Egyaránt csodálták az írás szellemét és bátorságát, bölcsességét és művészi formáját. A felvilágosodott abszolutizmus általa kapta meg első klasszikus kifejeződését. Királytükrök és nevelésregények egész sora követte Fénelon művét, gyakran Kürosz személyéhez kapcsolódva. De a felvilágosodás korának tulajdonképpeni utópiái is sokszor ehhez a vonalhoz kapcsolódnak. Államformáját tekintve a legtöbb közülük monarchia, általában alkotmányos, de néhány abszolút is előfordul. Emiatt az uralkodó személye kerül szükségszerűen az utópia középpontjába, és a kor politikai valósága e tekintetben legalább olyan nagy hatást gyakorol a művekre, mint a *Télemakhosz kalandjainak* szépirodalmi mintája. Egyes 17. és 18. századi utópiák éppen a két műfaj határán állnak, vagyis inkább tekinthetők király-, mint államregénynek. Világos, hogy a kettő alig, az abszolutista állam idején pedig végképp nem elválasztható egymástól.

Ez érvényes például Terrasson 1732-ben megjelent *Sethos*ára,[30] Nagy Frigyes porosz király egyik kedvenc könyvére. Az ókori Egyiptomban játszódó történetben, amelyet hallatlanul sok műveltség és titokzatos spekuláció burka vesz körül, egy sor fejedelem és fejedelemnő szerepel, mérhetetlenül nemesek és mérhetetlenül rosszak egyaránt. A regény hőse, Sethos – bölcs anyja által biztosított – neveltetését, kalandos utazásait, sorsát és hőstetteit meséli el. Sethos barbár népeket fedez fel és civilizál, megismeri az atlantisziak ideális államát, megmenti hazáját, Egyiptomot, győzelme után sem kívánja a trónt magának, lemond szerelméről, és az „Egyiptom megtartója (Conservateur de l'Égypte)" tiszteletbeli címet viselve népe jótevőjévé és uralkodó testvéreinek tanácsadójává válik.

[30] Jean Terrasson (1670–1750) francia filozófus. *Sethos, histoire, ou Vie tirée des monumens anecdotes de l'ancienne Égypte. Traduite d'un manuscrit grec* című regénye 1731-ben jelent meg Párizsban.

Az Alpok költőjének is nevezett Haller[31] három életrajzi regénye nem képezi éppen a felvilágosodás kori királytükrök történetének dicső lezárását, főleg Fénelon nagyszabású művével összehasonlítva. Inkább beszélgetések és kifejtések együttesének tekinthetők, mint előrehaladó elbeszéléseknek, és a királyregény műfaját éppen a politikaelmélettel ötvözik. Az *Alfred, az angolszászok királya* az alkotmányos monarchia előnyeit ecseteli az abszolúttal szemben, a *Fabius és Cato* az arisztokratikus államformáét a demokráciával szemben, az *Usong, avagy egy keleti történet* pedig azt próbálja bebizonyítani, hogy bizonyos körülmények közepette akár egy despotikus rendszer is ideális lehet.

PÉLDÁK FELVILÁGOSODÁS KORI UTÓPIÁKRA

Ilyen irányokban fogadta magába és változtatta át az utópia gondolatát a felvilágosodás szelleme: a racionális alapon kialakított társadalmi rend lehetőségébe vetett nagy hittel, ami összekapcsolódott az örök érvényű, észalapú rend természetjogi foghalmával; a korkritika uralkodó motívummá vált, sőt gyakorlatilag az utópia műfaját használta fel megjelenési formaként; az utópiából regény lett, amely szuverén módon hoz létre a valósággal szembeállított ellenképeket; a fantázia utalásokat, szatirikus hasonlatokat, ugyanakkor teljesen szabadon kitalált elemeket gyűjt össze a legkülönbözőbb helyekről, időkből vagy természeti világokból; a királytükör mint nevelődési regény vagy hőstörténet virágkorát éli, és a műfaji határok elmosódásával csúszik át az utópiába.

E motívumok mindegyike beépült a 17. és 18. század számtalan utópiájának valamelyikébe. Szükségképpen, ugyanakkor megbánás nélkül (hiszen e művek közül sok az értéktelen) le kell mondanunk a teljességről, amikor bemutatjuk őket, így az eddig hozott példák mellé teszünk még néhányat.

[31] Albrecht von Haller (1708–1777) svájci költő, természettudós, polihisztor. *Usong. Eine morgenländische Geschichte* című regénye 1771-ben, az *Alfred, König der Angelsachsen* 1773-ban, a *Fabius und Cato* pedig 1774-ben jelent meg.

A válogatás szempontja a művek szellemi értékén túl az is, hogy lehetőleg jellegzetes példáit nyújtsák a felvilágosodás kori gondolkodásmód valamely alapvető vonásának.

Harrington *Oceanája* (1656)[32] ebben az értelemben egy tökéletesen egyensúlyban lévő és egzakt módon működő államforma, pont olyan, mint amikor racionális alapon megkonstruálnak egy óraművet. A könyvet csupán egy emberöltő választja el Bacon *Új Atlantiszától*, Campanella *Napvárosától* pedig csak egy fél évszázad. Emiatt még szembeötlőbb, hogy hogyan csapott át a reneszánsz szelleme a felvilágosodásába, és hogy hogyan lépett a totális ember- és kultúraeszmény helyébe az intézményekben történő gondolkodás.

Az összes nép és kor államformáinak és államelméleteinek áttekintése után egy ideális alkotmányforma modelljére tesz javaslatot a mű, méghozzá egy olyan képviseleti demokráciára, amelyet rövid időre megválasztott tisztviselők működtetnek. Politikai értelemben tehát Harrington Milton oldalára sorolható, éppen úgy elutasítja Hobbest, mint az Isten kegyelméből történő uralkodást, de egyben a korabeli angol parlamentarizmust is. Az államforma a földbirtokok elosztási módjának függvénye: ez a felismerés egy elsőrangú természettudományos felismeréssel ér fel Harrington számára. (Itt ismét felismerhető az az elgondolás, hogy az eddigi rendszerek alapvető hibáinak felismerése jelenti a döntő lépést a természeti és észtörvényeknek megfelelő társadalmi rend megvalósításához.) Természetesen Harrington nem értékeli ki alaposan ezt a „felfedezést". Megelégszik azzal, hogy felső határt szabjon az örökletes birtokok nagyságára vonatkozóan, de ezen kívül a teljes vagyoneloszlást, jogi és gazdasági rendet érintetlenül hagyja. Ezzel szemben annál nagyobb érdeklődést mutat a választási rendszer és a hivatalok felépítése iránt. És ezzel, ahogyan azt összes kritikusa joggal meg is jegyezte, egy dogmatikus liberális karikatúráját nyújtja, aki bonyolult formákban szisztematikus rendet, a hivatali jogkörök megnyirbálásában polgári szabadságot, jelentéktelen apróságok kínosan pontos szabályozásában pedig az állam változásokkal szembeni védelmét látja. Itt nem csupán a szenátust és a képviselőit, a kerületi és települési hivatalnokokat választják meg rövid, legfeljebb hároméves időtartamra, hanem a legmagasabb rangú tisztviselőket is (például a Lord Strategust). Hatáskörük szűk és szigorúan korlátozott, a hivatali idő meghosszabbítása újraválasztás révén sehol sem lehetséges. A liberális demokrácia dogmáit pedáns következetességgel valósítja meg, úgy, mint a hatalmi ágak szétválasztását és kölcsönös korlátozását vagy a választópolgárok véleményének a folyamatos kikérdezését. A választási napok rendszere (hiszen Oceanában folyamatosan választás van), sőt a választások technikai lebonyolítása is az utolsó részletig ki van módolva. Ez az alkotmányozási hév az őrültséggel határos, és nem is lenne több annál, ha nem az a jellemző elgondolás húzódna meg a hátterében, hogy helyes számítások alapján összerakható egy tökéletes állam az egyes elemeiből, úgy, ahogyan egy óra a fogaskerekeiből.

[32] James Harrington (1611–1677) angol politikai gondolkodó. *The Commonwealth of Oceana* című műve 1656-ban jelent meg Londonban.

Harrington konstrukciójának tökéletes ellentétét képezi Vairasse 20 évvel később megjelent francia utópiája, *A szevarambok története*. Ez a mű az első és egyben igen jellemző példája az előbb leírt változásnak: az utópia regénnyé változik, az idegen országot költői eszközökkel teszik szemléletes képpé, amelyet a korabeli Franciaországnak szóló kritikus célzások villanófényként keltenek életre, anélkül azonban, hogy az írás poétikai gondolatmenetének egységét lerombolnák. A mű kétségtelenül rendelkezik költői kvalitásokkal, mind a teljes elgondolást, mind pedig némely novellaszerűen kimódolt bájos epizódját illetően. Még ha szerény helyet is foglal el benne, azért mégis a francia irodalom fénykorának terméke.

Egy hajótörés, ami a nőhiány motívumához kapcsolódva már novellisztikusan kidolgozott, a szevarambok békés és idilli országába viszi Siden kapitányt és útitársait, ahol egy szép, nagyra nőtt nép nem éppen örök ifjúságban, de oly mértékletesen és egészségesen él, hogy az európai vendégeknek egy idő után az az érzésük támad, mintha megfiatalodtak volna. Az állam alapítója és első törvényhozója az országot és saját magát is a Napisten szolgálatának szentelte. A Napisten a birodalom királya (vagyis egy teokráciáról van szó), és a mindenkori földi uralkodó „a Nap alkirálya". A francia Napkirályra való utalás egyértelmű, ugyanakkor annak

az abszolutista arroganciáját a szevarambok kellőképpen megnyirbálták. Monarchiájuk sem tekinthető semmiképpen abszolutisztikusnak, hiszen a Nagy Tanácsot, amelynek feladata a törvényhozás, a nép választja meg, és belőle kerülnek ki a magas állami hivatalok viselői, és végső soron maga az uralkodó is.

A törvényhozó mindjárt az állam megalapításánál felismerte, hogy a magántulajdon minden rossz forrása, és meg is szüntette azt. Hozzáértő elöljárók szervezik a közös munkavégzést, ami mindenki számára kötelező. A napot egyenlő részben osztották fel a munka, az élvezet és a pihenés között, harangszó jelzi a munka kezdetét és az étkezéseket. Minden polgár, legyen nő vagy férfi, szolgál a hadseregben; a polgárok egytizenkettede mindig fegyverben van. Házasság létezik, általánosságban monogám módon; a magasabb szintű hivatalnokoknak ugyanakkor rangjuktól függően több feleségük is lehet, az államfőnek pedig mindjárt tizenkettő. Az évente négy alkalommal megrendezett lakodalmi ünnepeken adják össze a fiatal férfiakat és nőket választottjukkal. A szevarambok ezresével laknak (ez a legkisebb politikai egység) nagy, négyemeletes épületekben, amelyek nagyon higiénikus kialakításúak, illetve kertekkel és közösségi helyiségekkel is ellátták őket. Itt érdemes megjegyezni, hogy minden utópisztikus államideálnak megfelel valamilyen építészeti ideál. Az utópiákat szinte aszerint is kategorizálni lehetne, hogy az alacsony vagy magas építésű, önálló vagy tömbházakat, kertvárosokat vagy palotanegyedeket részesítik előnyben. Morus az előbbit, Canpanella az utóbbit. Vairasse is a magas házas vonalat viszi tovább, amely később Fourier „falansztereiben" és Bellamy modernebb várostervezésében folytatódott.

Egyébként nem lenne lehetséges szemléletes képet festeni a szevarambok életéről és üzelmeiről, még újabb részletek hozzáadásával sem. És ez nem véletlen: itt nem egy gazdasági-politikai konstrukcióval van dolgunk, jóllehet az állam és a gazdaság felépítéséről átfogóan tájékoztat a szöveg, hanem egy regénnyel. Az ország és élete a szemünk előtt jön létre a költői térben. Végezetül Vairasse, aki egyébként a francia nyelv egyik „Grammaire méthodique"-ját is megalkotta, javaslattal áll elő a szevarambi nyelv nyelvtanának és szótárának összeállítására vonatkozóan. Az utópia ténylegesen

regénnyé változott. A megvalósítására irányuló politikai akarat helyébe a költői szándék lép, amely esztétikai realitást kíván kölcsönözni neki.

Az utópiák e regényszerű típusának, amelyek sorát Vairasse nyitotta meg, hihetetlenül nagyszámú folytatója akadt a 17. és mindenekelőtt a 18. században. Ahogy már korábban említettük, a fejlődés fő csapása Franciaországban volt, de születnek angol és német művek is. Az 1699-ben egy ismeretlen német szerző tollából született leírás, amely az Ószövetségben szereplő „Ofír királyságát" ábrázolja, nem igazán tud megbirkózni a regényforma kihívásaival. A királyság ábrázolása nagyon száraz, nagyon részletes, és stílusa inkább egy tankönyvére, mint egy regényre emlékeztet. Különösen szárazra sikerült a „kultikus, oktatási és egészségügyi létesítmények", a katonai ezredek, az udvari élet és a nagy hatalmú konzisztórium tevékenységének a leírása. Az erényes, igazságosságban és erkölcsösségben jeleskedő uralkodó dolgai, illetve a koronaherceg nevelése képezik a mű érdeklődésének a fő tárgyát. Ezekben a részekben az írás leginkább egy józan hangvételű királytükörhöz áll közel. Egészében véve a 17. századi német jóléti és rendőrállam tükörképét nyújtja, egyfajta szemléletes ellentétpárjaként Christian Wolff államelméletének.

A 18. századi francia államregények bőséges választékából most két példát emelünk ki, olyanokat, amelyek esetében az utópisztikus gondolat teljes mértékben beépül a regény művészi formájába, sőt e forma esetenként el is fedi a gondolati tartalmat. A szintén Rousseau-követő és rendkívül termékeny tollú Nicolas Restif de La Bretonne-nak a *La Découverte australe par un homme volant* (Egy repülő ember déltengeri felfedezése)[33] című négykötetes műve mindjárt három utópiát is tartalmaz, ezenfelül mindenféle óriás-, oroszlán-, majomemberek stb. leírását is. Mindezt egy szerelmi kerettörténet, illetve az a motívum tartja egyben, hogy egy család a repülés művészetének a birtokában van. Az első utópiát, egy kicsi ideális közösséget a repülő főhős alapítja elrabolt szerelme számára a francia-

[33] Nicolas Edme Restif de La Bretonne (1734–1806) francia író. *La Découverte australe par un homme volant* című fantasztikus regénye 1781-ben jelent meg, amelyben számos, korát megelőző találmányt írt le.

országi Dauphiné régió egyik szikláján, amelyet minden oldalról szakadék vesz körül, vagyis csak repülővel megközelíthető. A második tulajdonképpeni utópiát a Déltengereken tett mesés utazások során fedezik fel. Ez a megapatagoniaiak vagyonközösségen, kötelező munkán és időszaki házasságon alapuló állama. Ezek a rendkívül felvilágosodott és tiszta erkölcsű emberek, akik 200 évig élnek, minden tekintetben a franciák ellenpólusai, még abban is, hogy az anyanyelvük ugyan a francia, de minden szót visszájára fordítanak. Nemzeti költőjüket Eriatlovnak hívják (Voltaire), történelmi hősüket pedig Yrneh-nek (IV. Henrik). A gondolat, hogy az utópiát korkritikus utalásokkal pakolják tele, itt merő viccbe csap át. Végül megalapítják a regény harmadik utópiáját, amikor a repülő ember családjának monarchiáját a megapatagoniaiak mintájára, nagyon kevés törvénnyel működő köztársasággá alakítják át.

Más módon és még intenzívebben fedi el az utópikus tartalmat a regény irodalmi formája (kísértést érzünk, hogy azt mondjuk: a kiállítási darab stílusformája) a 18. század legismertebb utópiájában, Morelly 1753-ban megjelent *Basiliade*-jában, amely egy retorikus hangvételű, prózában írt, dagályos hőseposz.

Az „úszó szigetek", amelyekről Morelly mesél, a Föld borzalmas, gyalázkodások, rossz szokások és előítéletek által uralt országaiból származnak. Körbe-körbe keringenek a „természetellenesség tengerén". A műben forradalmi éllel megfogalmazott korkritika ostorozza a korabeli államok törvényeit, közintézményeit, királyait. Minden rossz forrása a magántulajdon, ami különbséget teremt szegény és gazdag között. Morelly regénye valóságos szellemi kincsesbányának bizonyult később a modern kommunizmus számára.

Az úszó szigetek úgy keletkeztek, hogy a Természet Istennője és annak lánya, az Igazság egy szörnyű természeti csapással leszakították a kontinensről a züllött partvidéket, büntetésképpen azért, amiért nem hallgattak az emberek a tanításaikra. Csupán egyetlen testvérpár maradt a szárazföldön: egy olyan új nép létrehozói, amely engedelmeskedik a természetnek és az igazságnak. Az úszó szigetek azonban álnok támadást intéznek az ártatlan szárazföld ellen, elrabolják annak királyát, aki később visszatér, és végül egy újabb természeti katasztrófa következtében a szigetek újra egyesülnek a

szárazföldde, lakói pedig a boldog állam polgárai lesznek. Egy fantasztikus történet, színpadi effektekkel, sok allegorikus szereplővel, a kor stílusának megfelelően. Az utópikus állam maga azonban egy igazi paradicsom, legalábbis a 18. századi francia ízlés szerint. A teljesen szabados szerelmi életet több mint kimerítően ábrázolja a mű (bár ketten, akik tényleg szeretik egymást, tartósan is együtt maradnak). A lényeg, hogy minden tulajdon közös; az „enyém" és a „tiéd" ismeretlen kifejezések. Mindenki egyenlő; előkelőnek csak az számít, aki találmányaival vagy a köz érdekében tett szolgálataival kitünteti magát. Mindenki önként tolong munkáért; ennek köszönhetően virágzik a földművelés, az országban pedig pompás házak, utak és csatornák találhatók.

Kritikusai mindig azt vetették Morelly szemére, hogy nem válaszolt a kérdésre, vajon honnan származnak mindezek az erények. A maga módján azonban mégis választ adott. Az operaszerű zárójelenetben az „Igazság" egy hatalmas aranypiramist emel, amelyen világító betűkkel írták le a Földet és a csillagokat, a matematika axiómáit és a természet örök törvényeit. Ez a regény egyszerű forradalmi mondanivalója: csak ott lehet rendben a világ, szabad és boldog az emberiség, az erényesség pedig magától értetődő, ahol kizárólag a természet örök törvényei uralkodnak. Így folyik össze Morellynél a radikalizált természetjogi tanítás az utópia gondolatával.

Morelly annak érdekében, hogy hevesen támadott regényét megvédje, az abban allegorikus formában megfogalmazott tanokat két évvel később, 1755-ben újra kifejtette a *Code de la Nature* (A természet törvénykönyve) című művében, de ezúttal szisztematikusan. Ebben az írásban is hevesen támadja a pozitív jogalkotás és a hagyományos erkölcs természetellenességét, a magántulajdont pedig a társadalom rákos betegségének bélyegzi. Ezek ellenképeként „a természet szándékainak megfelelő törvényhozás" javaslatával áll elő. Minden jószág közös; minden polgár minden erejével az államhoz tartozik; mindenki számára kötelező a munka, különösen a mezőgazdasági munka; kötelező a házasság, de tíz év után szabad a válás; egy nagyon felvilágosodott, tisztán természetes vallás; legfelső szenátus és nemzeti tanács, amelynek képviselőit az egyes városok delegálják, és elnöke cserélődik – ezen a vonalon mozog a „természetes államformáról"

szóló tervezet. A könyv, amelyet először Diderot-nak tulajdonítottak, kezdetben kevés befolyást gyakorolt. A francia forradalom idején azonban a kommunisztikus csoportok bibliája lett, például Babeuf és az Egyenlők Összeesküvése számára. A 19. században pedig a szocializmus összes radikális irányzata merített belőle.

A *Code de la Nature* esetében az utópisztikus regény formája teljesen elmarad. Helyébe a racionális állam- és társadalomkonstrukció lép, méghozzá azzal a dogmatikus igénnyel, hogy itt nem csupán egy különösen észszerű pozitív rendet fogalmaznak meg, hanem magát a természet törvényét. Az előző szakaszban láthattuk, hogy ez a gondolat mélyen gyökerezik a felvilágosodás szellemében. A hit, hogy az emberiség minden körülményét szabadon alakíthatja az ész törvényei alapján, összekapcsolódik az arra irányuló akarattal, hogy felszámolják az örökölt hagyományokat, az igazságtalan kiváltságokat, a mindent ellenőrzés alatt tartó rendőrállam olajozottan működő apparátusát leépítsék, és a helyébe világos, „természetes" rendet állítsanak. A kor minden nagy politikai reformja mögött ez a gondolat húzódik meg. A francia pénzügyminiszter, Turgot államférfiúi ténykedését is ez hatotta át. De mindenekelőtt az 1789-ben kitörő tűzvészt is – amely először a régi Franciaországot olvasztotta meg, aztán egész Európára átterjedt – ezek a radikalizálódott természetjogi eszmék táplálták.

Az utópia különösen alkalmas formát kínál a racionális államkonstrukciókra irányuló akarat számára. Ennek megfelelően a felvilágosodás egész korszakán végighúzódik az utópisztikus regények mellett az olyan művek másik sora, amelyekben a tökéletes államot nem művészi eszközök segítségével jelenítik meg, hanem a tudományos felismeréseket használó, kalkuláló értelem segítségével, illetve természetjogi dedukciókra alapozva építik fel azt. Morelly *Code de la Nature*-je ebbe az utóbbi kategóriába tartozik, egyéb példákat pedig már futólag említettünk korábban. A felvilágosodás összes utópiája közül a legtisztább és legnagyobb csúcs- és végpontot Johann Gottlieb Fichte 1800-ban megjelent *Der geschlossene Handelsstaat* (A tökéletes állam) című műve jelenti. Azonban mielőtt még róla beszélnénk, vegyünk szemügyre egy kisebb művet, amely e típuson belül Morelly teljes ellentettjét képezte. Reformpárti, nem forradalmi, realista, nem dogmatikus, felvilágosult-monarchista, nem pedig demokratikus-kommunista. Az először 1752-ben megjelent írás[34] szerzője nem más, mint az előzött lengyel király, Stanisław Leszczyński, más néven I. Szaniszló, aki akkoriban Lotaringia hercege volt. A történet szerint egy európai hajótörött megismerkedik Dumocala királyságával, amelynek virágzása részben uralkodója kiválóságának is köszönhető, de mindenekelőtt jól átgondolt, helyesen megkonstruált intézményeinek. A lengyel király részéről utópisztikus formában megfogalmazott reformjavaslatok semmiképpen nem törekednek a világ felforgatására. Sokkal inkább tekinthetők államférfiúi tapasztalatok és józan megfontolások eredményeinek, mint alapvető változásokat célzó követeléseknek, és legnagyobb részüket nem sokkal később meg is valósították. Ebben az államban a bírói állások nem megvásárolhatók, hanem szakvizsga útján töltik be őket, az adóterhek egyenletesen és igazságosan oszlanak meg, a hadsereg működését pedig nem zsoldosokra, hanem a polgárok általános hadkötelezettségére alapozzák. A tehetségesek társadalmi felemelkedését az állami iskolák rendszere segíti, a hatóságok illetékességét okosan és szakszerűen szabályozzák, az állam és az egyház viszonya kellőképpen rendezett. A kis írás lényege nem az egyes haderő-, adó- és közigazgatási reformok megelőlegezése, hanem az a gondolat, hogy egy államot tervszerűen kell és lehet kialakítani, és ha ez jól sikerül, akkor biztosított lesz a zavartalan működése.

Sokkal mélyebb elvi szinten és merészebben fogalmazza meg ezt a gondolatot Fichte *A tökéletes állam*ban, amely az utópiák történetének utolsó csúcspontját jelenti, és amelyről szintén be kell számolnunk. Számunkra Fichte sokkal inkább a német idealizmus egyik elindítójaként és ezzel együtt a felvilágosodás filozófiájának meghaladójaként ismert, mindenekelőtt azonban a német néphez forduló szónokként, a nemzeti szellem felébresztőjeként az 1806–1807-es német összeomlás után. Ugyanakkor a harmincéves Fichte, aki 1793-ban közreadja a *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*t (Adalék a francia

[34] Stanislas Leszczynski: *Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala* [Egy európai beszélgetése Dumocala királyságának egyik szigetlakójával]. Paris, 1752.

forradalomról alkotott közvélekedések helyesbítéséhez), mindennek még az ellentéte. Akkoriban még a francia forradalom fanatikus németországi előharcosa volt, és az marad még annak radikális fordulata után is, az egyenlőség, szabadság és testvériség eszméjének odaadó híve, egy jakobinus. Csak egyetlen isten létezik számára: az ész, ami minden emberben egyformán jelen van. És egyben a francia nemzet csodálója: hívása esetén kész akár a szolgálatába is állni.

Fichte minden életrajzírójának az egyik legnagyobb fejtörést az okozza, hogy miként válhatott a jakobinus és forradalmi világpolgár a német nemzethez beszédet intéző szónokká, és hogy hogyan alakult át az 1789-es eszmék melletti elköteleződés a német szellem eredetiségébe és világraszóló jelentőségébe vetett hitté. *A tökéletes állam* időben pontosan félúton van a forradalmi írások és a német nemzethez idézett beszédek[35] között, hét évvel az egyik után és hét évvel a másik előtt. Tartalmilag is közép- és fordulópontot képez Fichte államelméleti gondolkodásában. Épp annyira távol esik a jakobinus államellenességétől és a világpolgári liberalizmustól, mint a nép és a haza szeretetének metafizikailag elmélyített és etikailag telített fogalmától, ami a német nemzethez idézett beszédekre jellemző. A korai írásokkal közös benne ugyanakkor a feltétlen racionalizmus és a természetjogi gondolkodás. Az 1807–1813-as évek érett Fichtéjével ugyanakkor az a meggyőződés köti össze, hogy csak egy ország zárt gazdasági terében élő nép lehet az észszerű gazdasági rend letéteményese, illetve az írás végén felbukkanó gondolat, amely szerint „egy ennyire zárt nemzetben... nagyon hamar kialakul a magas szintű nemzeti becsület és egy élesen kirajzolódó nemzeti karakter".

Ez az utópisztikus írás, amelyet Fichte maga legjobb és legalaposabban átgondolt művének nevezett, gondolatvilágának igazi középpontját képezi, ugyanakkor egy olyan karom is, amely e nagyon különböző részekből álló és széttartó gondolatvilágot egybefogja. Hogy mindehhez éppen az utópia kiélezett formáját választotta, bizonyosan nem véletlen. Fichte még egy alkalommal, az 1806–1807-es évben állt elő egy utópisztikus terve-

[35] *Reden an die deutsche Nation.* Berlin, 1807/1808.

zettel: a *Die Republik der Deutschen zu Anfang des 22. Jahrhunderts unter ihrem 5. Reichsvogte* (A német köztársaság a 22. század elején, 5. birodalmi helytartójuk alatt) címmel.

Ez a töredék kimerül a vallási-egyházi állapotok bemutatásában. Nélkülöz mindenfajta konstruktív erőt, csupán a vallásilag egységes jövőbeni Németország fakó álomképét vázolja fel előttünk. Fichte igazi utópiája *A tökéletes állam*, amely az évszázadok választóvonalán, illetve Fichte életútjának közepén lezárja, bevégzi, és ahogyan látni fogjuk, egyben túl is szárnyalja a felvilágosodás korának utópisztikus gondolkodását.

Már említettük azt a felvilágosodás kori állambölcseletnek szóló nagyszabású kritikát, amelyet Fichte később a 7. beszédében nyújtott. „A társadalmi gépészet ezen műalkotásai" az ő szemében egy „halálhívő" filozófia eredményei, a németségtől teljesen idegen jószágok. Kifogásként hozza fel velük szemben, hogy ha egy ilyen politikai óraműben az egyik kerék hajtja a másikat, az egyi rész készteti mozgásra a másikat, akkor milyen erő kényszeríti az utolsó fogaskereket, és milyen rugó hajtja az egészet? Az ilyen politikai mechanizmusok valóban tökéletesen befejezett konstrukciók, csak éppen sajnos mozdulatlanul állnának. Az igazi államokat azonban erkölcsi és szellemi erők hajtják, és népük szabad hazaszeretetére támaszkodhatnak.

Semmi kétség: ez az ellenvetés a zárt kereskedőállamra is érvényes. Ez ugyanis egy kérlelhetetlen következetességgel végiggondolt rendszer, amelyikben „az egyik tag mozgatja a másikat", és amelyben, ahogyan Fichte annak idején dicsekedett, „minden a zsinórmértéknek megfelelően zajlik". De amennyire ez távol esik Fichte későbbi államtanától, ugyanannyira messze van a korai jakobinus írásainak abszolút államellenességétől is. Azokban az állam nem több, mint egy szerződés: kizárólag az egyén akaratából létezik. Bármelyik ember bármikor visszaléphet a társadalmi szerződéstől, és ezzel az államot is elhagyhatja. Mint minden olyan emberi intézmény, amely „puszta eszköz", az állam is saját felszámolása felé tart; önnön értelme, hogy idővel feleslegessé tegye önmagát. Fichte akkoriban valóban puszta eszközként tekintett az államra. Egyetlen feladatának azt tartotta, hogy biztosítsa az egyének természettől adott jogait, amelyek már az állam előtt és attól függetlenül is léteztek.

Ez a radikális individualizmus csap át aztán totális állami uralomba a zárt kereskedőállamban. Egy igencsak racionális szerkezettel állunk szemben, de ezen belül eggyel a despotikus fajtából. A mindet szabályozó állam a lehető legszűkebbre korlátozza az egyén szabad önrendelkezését. Joggal látja Fichte a romantikus játékösztönben az államot fenyegető tulajdonképpeni veszélyt. Adódik az összehasonlítás Lükorgosz Spártájával, Kálvin genfi köztársaságával, Cromwell puritán Angliájával. Az észállam, amelyet minden természetjogász keres, ebben az esetben józan, nagy hatalmú, szigorúan centralizált kényszerítő apparátussá változott, amely uralmát a kemény rend észszerűségével és igazságosságával legitimálja.

Az állam célja nem az (ahogyan az individualista természetjog és így Fichte saját korábbi forradalmi írása is hirdette), hogy ez egyes embert privát jogaiban oltalmazza. Az államnak sokkal inkább „meg kell adnia az őt illetőt, először birtokának tulajdonába helyezni, hogy aztán abban védelmezze őt". A tulajdon azonban, ahogyan Fichte részletesen utal is rá, nem a bizonyos dolgokra, hanem a cselekedetekre formált kizárólagos jogot jelenti. Az, hogy az állam a polgárt birtokának tulajdonába helyezi, azt jelenti tehát, hogy a cselekedeteinek, a munkájának, a szolgálatainak a rendszerét kivétel nélkül egységesíti. Minden ember köteles dolgozni, senki sem lophatja a napot. Azt azonban, hogy kinek mit kell teljesítenie, az egységes és átfogó gazdasági terv határozza meg, amelyet az állam állít össze mindenre kiterjedően. Az alapelv az, hogy mindenkinek legyen tele a hasa és legyen tető a feje felett, mielőtt bárki elkezdené kidíszíteni a lakását, és mindenkinek jusson meleg és kényelmes ruha, mielőtt valaki cicomázkodásba fogna. Mindaddig, amíg a mindenki számára szükséges javak előállítását szolgáló munkahelyek nincsenek teljesen betöltve, semmilyen luxuscikket nem szabad gyártani. Úgy nem megy, hogy valaki azt mondja: de hát én meg tudom fizetni. „Az éppen igazságtalan, hogy valaki meg tudja fizetni a nélkülözhetőt, míg a polgártársa nem fér hozzá az alapvetőhöz, vagy nem tudja megfizetni azt; és az, amivel az előbbi (a nélkülözhetőért) fizetne, jog szerint és az ész államában egyáltalán nem is a sajátja."

Vagyis egy szigorúan kivitelezett tervgazdaságról van itt szó, amely a népnek az alapvető cikkekre vonatkozó össz-szükségletét tartja szem előtt.

E rendszer alapját az ország mezőgazdasági termelőereje képezi. A földművesek rendjébe (Fichte „termelőknek" nevezi őket) annyi embert kell rendelni, hogy a lehető legtöbbet, de legalábbis az élelmezéshez minden szükségeset ki lehessen nyerni az ország mezőgazdaságából. Ezt követően a „művészek", vagyis a nyersanyagokat feldolgozó mesterségek számát kalkulálják ki, és a szükséges munkaerőt hozzárendelik ehhez a második rendhez is; eközben ugyan a foglalkozás megválasztására vonatkozó egyéni kívánságokat is lehetőleg figyelembe veszik, de érdekütközés esetén mindig a társadalom egészének szükségletei a mérvadók. A harmadik alapvető rend, amelyet ugyanilyen módon alakítanak ki, a kereskedők rendje, amelynek az árucserében kell közvetítő szerepet játszania. A tisztviselők, illetve a tanári és katonai rend tagjai csupán a három alapvető rend támogatását szolgálják, és létszámukat szintén az állami nagy tervben határozzák meg.

A javak cseréjét egy értéktelen, de jellegzetes anyagból készült fizetőeszközzel közvetíti. Az árakat az adott termékre fordított munka mennyisége határozza meg. Ennek mértékegysége a bizonyos mennyiségű rozs megtermesztéséhez szükséges munkaidő. Így minden polgárt és munkaképességét bekapcsolják a szükséges munkák elvégzésének rendszerébe, és mindenki igazságos jövedelemre tesz szert belőle. Az, hogy a foglalkozások kiosztásánál az alkalmasságot, illetve az egyéni hajlamokat is tekintetbe veszik, az államnak is természetes érdeke. Persze a folyamat nem nélkülözheti a kényszert és a tekintélyen alapuló parancsokat sem. De bármennyire is nélkülözhetetlen a munka: mégsem kell kényszerré lennie. És éppen a racionális munkaterv, ami mindenkire kiterjed, de egyben mindenkiről gondoskodik is, és ami a korlátozásai révén a legszükségesebbre redukálja az elvégzendő munka mennyiségét, éppen az segít abban, hogy ne legyen kényszer. Hiszen az ember nem dolgozhat úgy, mint egy igás barom; „félelem nélkül, kedvvel és örömmel kell dolgoznia és a szabadidőt megtartania, szellemét és szemét az égre emelni, amelynek szemléletére alakíttatott".

Annak a feltétele, hogy ez a tervgazdaság működőképes marad, természetesen az, hogy semmilyen külföldről származó árubehozatal nem zavarja meg a belső egyensúlyt, és semmilyen ellenőrizhetetlen kivitel nem vezet a létfontosságú árucikkek külföldre történő elszivárgásához. Az államnak

tehát le kell zárnia a határait, a külkereskedelmet saját kezébe kell vennie, vagyis zárt kereskedőállammá kell válnia. Külföldön is használható fizetőeszköz csakis az állam tulajdonában lehet; az univerzális fizetőeszköz, vagyis az összes arany és ezüst bevonása ráadásul a döntő szabály a kereskedőállam bezárása tekintetében. A polgárok külföldi útját is meg kell tiltani egyes kivételektől eltekintve; e kivételek közül a legfontosabbak az értelmiségiek és a magas művészet képviselői; ezt nem fogja megakadályozni az állam, hanem a saját és az emberiség érdekében inkább támogatja.

A kereskedőállam lezárásának feltétele, hogy az államnak előtte el kell érnie „természetes határaiig", vagy ahogyan Fichte jellemző módon fogalmaz, amíg a természetes határai közé „be nem vonult". Ezalatt azonban nem csupán katonailag védhető, stratégiailag kedvező határokra kell gondolni, hanem mindenekelőtt egy olyan földrajzi tér megszerzésére, „amely a szükséges termelés teljes és zárt rendszerét magában foglalja". Csakis egy lényegileg önellátó terület bázisán lehetséges létrehozni egy zárt kereskedőállamot. Ennek megszerzéséhez és politikai egyesítéséhez minden hatalmi eszközt be kell vetni, és a háborúval kapcsolatos bármilyen siránkozás teljességgel értelmetlen, amíg ezt a célt el nem érték. Ezután természetesen a kifelé irányuló hatalmi politikának vissza kell vonulnia a háttérbe, hiszen nem lesz már értelmes célja. Fichte utópiája tehát bizonyos értelemben egy külpolitikai szorítóban találja magát. A külpolitikai követelmény pontosan azon a helyen áll itt, ahol más utópiákban a kerettörténet található (hajótörés, százéves alvás vagy valami más). Az utópiának otthont adó szigetet ebben az esetben nem kiötlik, nem felfedezik, hanem egy politikai tett révén jön létre.

A térben azonban, amely saját természetes határait kialakította, nem csupán a nemzetgazdaság racionális rendjét nyílik lehetőség kialakítani, hanem, ahogyan már utaltunk rá, e gazdasági rendre alapozva a nemzetkaraktert és a nemzettudatot is. Csakis a tudomány marad meg az emberiség közös tulajdonának, amely a népeket összekapcsolja. Ezt leszámítva minden egyes nemzet feladata, hogy a maga sajátos tulajdonságainak megfelelően, mind erőteljesebben fejlődjön. Ez a „nemzet" azonban semmiképp nem tekinthető organikusan kifejlődöttnek, sem pedig történetileg keletkezettnek. Nem

más, mint egy észszerű társadalmi szervezet észszerű terméke. Fichte már csak akkor jutott el a nép és a hazaszeretet élettel teli fogalmához a német nemzethez intézet beszédekben, amikor hazája veszélybe került.

Mostanáig minden esetben megállapíthattuk, hogy valamennyi szellemileg értékesnek tekinthető utópia mögött igazi politikai akarat húzódott meg, illetve fordítva, hogy a kevésbé értékesek mindig csak kötetlen fantáziálgatásokkal, egyéni kívánságokkal vagy meseszerű történetekkel tudtak szolgálni. Fichte „egy jövőben nyújtandó politikának" nevezi a zárt kereskedőállamot. A politika azonban az a tudomány, amely félúton található a valóságban létező és az ész állama között. A feladata az, hogy megmondja, hogyan lehet eljutni az előbbiből az utóbbiba. Mivel a természet semmit nem előlegez meg az embernek. Minden jó dolgot, amiben az ember részesedni kíván, a saját tudományon alapuló művészetével kell előteremtenie: ez az ember rendeltetése. A „spekulatív" politikus ugyan tudatában van, hogy az egyszerű „gyakorló" politikussal ellentétben ő nem egy konkrét szituációból fakadó egyszeri szükségszerűségről beszél, hanem általános és alapvető követelményeket fektet le. Azonban, ha az általa támasztott követelések abszolút kivihetetlenségét vetnék a szemére, az őt is halálos csapásként érné, még akkor is, ha az észállam a valós állam etalonja, a megvalósítása pedig az ember rendeltetése.

Ez az egész nem több puszta igénynél. De ez az igény hirtelen mélyebb értelmet nyer, ha felismerjük, hogy Fichte látszólag utópisztikus követelései hajszálpontosan telibe találják az európai gazdaságpolitika valós problémáit, sőt látnoki módon elővételezik a 19. és 20. század válságait és megoldási kísérleteit. A merkantilizmus alapelve, miszerint a hazai pénzt az országban kell tartani, a külföldiek pénzét pedig az országba kell hozni, elszabadította az „általános és titkos gazdasági háborút". Csakis az állami tervgazdaságra történő átállás révén lesz lehetséges az európai államok stabil rendszerét létrehozni. Az európai nemzetgazdaságok alapját a gyarmati államoknak az anyaországgal szembeni alávetettsége, a felettük gyakorolt gyámság, illetve a rabszolga-kereskedelem adja: de mi történik, ha a gyarmatok nagykorúnak minősítik magukat, és önálló iparosításba kezdenek? Mindenekelőtt azonban: a szabályozatlan szabadkereskedelem nem csupán

gazdasági imperializmust, de „vevők és eladók közötti végtelen gazdasági harcot" is eredményezett. „Ez a háború egyre hevesebb, igazságtalanabb és következményeiben veszélyesebb lesz, ahogyan a világ mindjobban benépesedik..., a termelés folyamatosan növekszik, aminek következtében a forgalomban lévő áru mennyisége és vele együtt az emberek igényei is nőnek és mind sokrétűbbé válnak."

Fichte tehát előre látja az éppen elkezdődő csúcskapitalista évszázad teljes problematikáját. Látja a lavinaszerűen haladó iparosodást, a gazdasági válságokat, az újabb széles rétegek proletarizálódását, az osztályharcokat. És látja a Föld túliparosodását, a piacokért és nyersanyagokért folytatott harcot, a világgazdaság válságát.

A kor szinte összes nagy gondolkodója előre megsejtette a 19. század veszélyeit, és óva intett a korszak fejlődési irányaitól. Különösen a német klasszicizmusban volt erős a hangja azoknak, akik a „haladásban", amelybe a század egyébként teljes bizalmát vetette, az igazi emberségtől és kultúrától való eltávolodást, sőt a romlásba vezető utat látták előre. Goethe a *Wilhelm Meister*ben sötét kísértetet látott a gépek korának kifejlődésében, amely virágzó völgyeket néptelenít el, proletarizálja a vidám munkát, az értelmes életet pedig kiüresíti. Fichte ebben a kórusban az egyik legelső és egyértelműen a legtisztább és legférfiasabb hang. Utópiája egy jövőbeni gazdasági állam józan modelljét nyújtja, amely a szükséges fejlődést engedi, de annak veszélyeit tudatos elővigyázatossággal elkerüli. Ez az utópia a 19. századhoz intézett komoly intés, miközben még a 18. század szelleméből született, és annak gondolati eszközeit használta szerzője.

VIII.

A 19. SZÁZAD

A 19. század kétféle lényegi ösztönzést is nyújtott eszméi és valós történései tárházából az utópisztikus gondolkodás számára. Az egyik a technika bűvölete, az áldásaiba vetett megingathatatlan hit, és a bizonyosság, hogy hamarosan az emberi szív összes kívánságát teljesíteni tudják majd a segítségével. Amikor a 19. század büszkén nevezi magát a technika századának, akkor azzal nemcsak azt fejezi ki, hogy a technikai vívmányok terén minden addigit, minden korábban szándékozott és remélt eredményt messze felülmúlt, hanem egyben egy ítéletet, méghozzá egy találó ítéletet is kimond e század szellemiségéről.

Az, amit ma mi tömören technikának nevezünk, valójában a 19. század hozadéka. Gépek korábban is léteztek. Azonban az, hogy a gép az ipari munka alapelemévé válik, hogy a nyersanyagtól a becsomagolt és leszámolt kész termékig tartó összetett munkafolyamatokat teljes mértékben magában egyesíti, miközben az ember teljesítményét gyorsaság, erő és precizitás tekintetében is többszörösen felülmúlja, hogy a mezőgazdaságba, a kézműves- és a házi iparba is behatol – mindez a 19. század eredménye. A Nagy Károly és Napóleon korának közlekedési technikája közötti különbség nullára olvad, ha mindkettőt összehasonlítjuk a gőzhajó, a vasút és a repülőgép egy évszázad alatt végbement fejlődésével. Egy-egy felfedezés minden korban történt; szerencsés ötletek vagy az egyéni türelem eredményei voltak, és empirikus úton adták tovább őket. A 19. század azonban első ízben alapozta egzakt természettudományra a technikát, és viszont: a technikai fejlődés feladatát tette meg a természettudományos kutatás fő ösztönzőjévé. Találmányai már nem a véletlen és a szerencse gyümölcsei, hanem tervezett, a tudomány fegyvereivel kivívott győzelmek a természet felett. A 19. század technikája már nem csupán hasznos dolgok gyűjteménye, hanem egy teljes rendszer. Annyiban is

rendszer, hogy a Föld minden szeglete, az élet minden szükséglete, minden munkavégzés és közel minden élvezet technikai problémát jelent, amelyre technikai megoldást keresnek és találnak.

És ezzel már ki is mondtuk, hogy az élet és a Föld technika révén történő uralása a modern szellem legmélyebb rétegeiből származó törekvés. Ez a kemény, realista, hitetlen, dolgos évszázad a technikára áldozta legjobb erőit. Benne látta a művét, sőt az értelmét, a hírnevét, mi több, az üdvösségét. A 19. század feltétlen haladási vágya és haladáshite a technikában találta meg a neki megfelelő tárgyat és saját maga igazolását. Tervszerűen, folyamatosan, feltartóztathatatlanul lépkedtek előre találmányról találmányra, és ami tegnap még csak merész álom vagy a kevesek kiváltsága volt, mindenki számára magától értetődően hozzáférhető jósággá vált. Igen, meggyőző sikereinek köszönhetően a technika ráadásul a korszak mindent átfogó gondolkodásformájává is vált. Művészeti és tudományos, sőt morális és nevelési, de mindenekelőtt a szociális és politikai kérdések is technikai kérdésekké változtak a 19. század szellemének megfelelően.

Könnyű megérteni, hogy az utópisztikus gondolkodás partner volt ebben a fordulatban. A 19. század összes utópiája tele van technikával, némelyikük pedig túlnyomórészt vagy akár kizárólagosan a technikai fejlődés jövőbeni képeit ábrázolja. A nemrég említett belső fordulatot szintén követik az utópiák: a testi egészség és a lelki boldogság, az okosság, a képzés, sőt még az erkölcsösség is technikai problémává válik a számukra. Ennek kapcsán nagyon világosan megmutatkozik (amit a technika filozófiája mindig is hangsúlyozott), hogy a technikai eszközök és a szerszámok, ha egyszer már rájuk találtak, tetszőleges és kicserélhető célokat szolgálnak, jót és rosszat, magasztosat és közönségeset egyaránt. Mennyire vágytak rá a költők, hogy szerelmük nevét az égre írhassák! Ma a repülőgépek füstfejlesztő segítségével képesek betűket írni az égboltra. De mit is írnak oda? Persil! A 19. század utópiái gyakran beleesnek abba spirálba, ami a banalitásba vezet. A csodálatosan fejlett technika csupán a puszta kényelmet vagy olyan játékos célokat támogat bennük, amelyek nem érik meg a fáradságot, és amelyek kedvéért biztos nem fejlesztették

volna ki ezt a technikát (hiszen komoly technikát mindig csak komoly és nagy célok végett fejlesztenek ki).

A másik hatalom, ami a 19. század utópisztikus gondolkodását alakítja és meghatározza, a szociális kérdés, ami a század polgári társadalmában jelenik meg. A csúcsra járatott kapitalista gazdasági rendszer felforgatja az európai népek életét. A társadalom rendi felépítése összeomlik. Földműveléssel foglalkozó emberek elveszítik a földet és talajt a lábuk alól, a kézművesek a munkahelyüket. Új társadalmi osztályok jönnek létre, különös tekintettel az ipari munkásságra, és rövid időn belül milliós létszámúra nőnek. A régi társadalmi rend összeomlásából azonban nem jön létre új rendszer, hanem csupán a megoldatlan kérdések, teljesítetlen követelések, beláthatatlan harcok új világa. A felkelő polgárság mozgalma után a forradalmi eszmék panírjába burkolt proletariátus következik. Az osztályharc megrengeti a polgári társadalom szerkezetét. A forradalom a korszak kapuit döngeti.

Liberális, szociálkonzervatív, szocialista és kommunista utópiák és programok próbálják megragadni e mozgások törvényszerűségeit, és uralmuk alá hajtani őket. Mivel csak egy radikális megoldás kecsegtet sikerrel, sok esetben ezek a teóriák végül utópisztikus elméletekbe torkollnak. Tehát az utópia a 19. században összekapcsolódik a tudományos kutatással, a társadalmi mozgalmak előrejelzésének és alakításának gondolatával. Az utópia társadalomtudományi rendszerré változik, és megfordítva: a társadalomtudományi rendszerek utópiává alakulnak vagy abban végződnek. Jó példa erre Robert Owen, aki *A New View of Society*ben (A társadalom új felfogása) az emberi munka és a gyárrendszer új elméletét dolgozza ki, ezzel egy időben pedig a skóciai New Lanarkban található pamutgombolyító üzemében valóságos utópiát alapít, nyereségrészesedéssel, fogyasztási szövetkezettel és közös gyermekneveléssel. Vagy ott van Saint-Simon, akinek az ipari társadalom fejlődéséről szóló szociológiai tanulmányait teljes mértékben az a szándék vezérli, hogy előre megtervezze és bevezesse az emberiség jövőbeni társadalmi rendjét, amely majd visszaadja a munka és a szellem rangját, és a kereszténységgel identikus lesz. Egy olyan szocialista teoretikus, mint például Fourier, teljes mértékben utópistának tekinthető. Ő az emberi ösztönök pszichológiájára alapozva tesz

javaslatot a társadalom megszervezésére olyan módon, hogy az minden tagjának biztosítsa a boldogságot, miközben a szükséges munkát nem kötelességtudatból, hanem saját indíttatásból, önként végeznék el. Az emberek falanszterekben laknának, a munkát pedig megédesítené, hogy szabadon választható, cserélhető, versenyre hív másokkal, illetve hogy játékosan végezhető. Ennek ellenére (vagy éppen ezért) az emberek nagyobb jólétben élnének, mint a korabeli társadalomban, amelyben csupa kedvetlen és fölösleges munkavégzés folyik, és ahol teli kávészsákokat hajítanak a tengerbe csak azért, hogy a kávé ára ne essen.

Azonban még azok a 19. századi szocialista rendszerek is utópiába torkollnak, vagy legalábbis propagandisztikus eszközként alkalmazzák az utópiát, amelyek magukat az utópizmustól távol esőnek hiszik. Marx és a marxisták ugyan mindig leszögezik, hogy „tisztán tudományos" módszerekkel kívánják feltárni a kapitalizmus mozgásának törvényszerűségeit és összeomlását, ugyanakkor a jövőbeni állam képét nem akarják megfesteni. Ezt az ígéretet azonban soha nem tartották meg, hanem mindig egy földi paradicsommal hitegettek, amelynek megvalósulását csakis a kapitalizmus akadályozza, a szocializmus ellenben rögtön el is hozza; ezekben az ígéretekben egyértelműen a mesés eldorádó vonásai jelennek meg.

1842-ben Franciaországban jelent meg az az utópia, amely mindkét, a 19. századra jellemző motívumot a maga tisztaságában megmutatja: Étienne Cabet *Utazás Ikáriába* című könyve. Legyen bármilyen csekély is az intellektuális értéke, ez az utópia a 19. századi korszellem tipikus dokumentuma, köszönhetően a technikába vetett feltétlen hitének, a munkásokhoz idézett felhívásának, az egzakt tudományként felfogott kommunizmusának, a tömegszervezetek iránti vonzalmának, valamint életideálja banalitásának. Megtanultuk, hogy figyeljünk az úgynevezett kerettörténetekre, mert ezek nem csupán az utópia irodalmi köntöseként szolgálnak, hanem egyben annak szellemi otthonaként is. Cabet utópiája, ahogyan a cím is elárulja, egy utazás. Egy ifjú, gazdag, szeretetre méltó, élvhajhász és a nők iránt nagy vonzalmat érző lord 200 font útiköltség fejében egy éven át beutazza Ikáriát; gáláns kalandjainak története egybefonódik az ország bemutatásával. Jól látható, hogy az elbeszélésben összekapcsolódnak a Cook és az Intourist

utazási irodák jellegzetességei,[36] és ez a kezdetektől fogva meghatározza a szöveg színvonalát.

Ikária természetesen kitűnő természeti adottságokkal bír, de ennél is lényegesebb, hogy a magasan fejlett mezőgazdaság évi többszöri betakarítást is lehetővé tesz, és hogy a nagyszerű út-, kert- és városépítő művészet paradicsommá változtatta a természetet a technika segítségével. Nemcsak a por és lárma szűnt meg, de kellemetlen szagok sincsenek; a semlegesítésükhöz szükséges eszközöket már régen feltalálták. Az emberek emeletes omnibuszokon, vasúton, gőzhajókon, tengeralattjárókon és kormányozható léghajókon közlekednek. A nagyon egységes mintázat alapján elterülő fővárost azáltal teszik változatossá, hogy minden negyedet eltérő stílusban építenek fel: egyiptomi, indiai, orosz, olasz stb. Harminc évvel később Nietzsche éppen a stílusok e zagyvalékát nehezményezi a 19. század kapcsán. Ikáriában azonban ezt a legmagasabb kultúra jelének tekintik. A 19. század saját magán gúnyolódik, és nem is tudja, hogy mennyire.

A modern civilizáció istennője, a higiénia uralkodik korlátlan hatalommal a konyhában és fürdőszobában, a házban és az utcán. Az orvoslás művészete nem csupán a tengeribetegséget, de még a fogfájást is sikeresen száműzte. Az emberek szabványosított, mégis változatos divat szerint öltözködnek, és az állami parfümgyár, a parfumerie républicaine válogatott termékeivel illatosítják magukat. Az a legcsodálatraméltóbb, hogy minden vívmány, minden luxus hozzáférhető az összes polgár számára, a versenylovaktól kezdve, amelyekből csak a fővárosban 60 ezer áll készenlétben, egészen a kulináris élvezetekig, amelyek kiemelt szerepet játszanak.

Hogy mi teszi lehetővé ezt a bőséget, és azt, hogy mindenki részesedhessen is belőle? A válasz: a kommunizmus. A nagy Ikár, mesterségét tekintve fuvaros, később diktátor és Ikária első elnöke, felismerte, hogy a magántulajdon minden rossz forrása. Az 1782-es forradalom során a monarchiát megdöntötték, de mindenekelőtt a magántulajdon zsarnoki uralmának üzentek

[36] Utalás a kapitalista és a szocialista vonások párhuzamos jelenlétére: az angol Thomas Cook alapította a világ egyik első utazási irodáját a 19. században, az Intourist pedig a Szovjetunió egyes számú, külföldi turistautakat szervező irodája volt 1929-től.

hadat. A nemzetgyűlés egy átmeneti alkotmányt fogadott el akkor, amely az azonnal megvalósított demokratikus köztársasági állapotból kell elvezesse a népet ötven éven belül a kommunizmusba. A felnőtteknek átmenetileg még meghagyták a magántulajdont és a polgári szabadságjogokat, a gyermekeket viszont már a munkára és kommunizmusra történő átnevelésnek vetik alá. Egy nagy, az egyenlőtlenség csökkenését és az egyenlőség erősödését célzó törvényalkotási folyamat gondoskodott munkahelyteremtésről, a nyomor leküzdéséről és a magántulajdon leépítéséről. A kormány a tervezett ötven évnél korábban, már harminc év elteltével bevezette a teljes kommunizmust a nép erőteljes kívánságának engedve.

Azóta gyökerestül kiirtottak minden olyan rosszat Ikáriában, amely alatt a világ többi része szenved: a királyság zsarnokságát, illetve a gazdagság névtelen, ezért még veszélyesebb önkényuralmát is. Mindenki 18-tól 65 éves koráig dolgozik az államnak; ennek fejében minden rendelkezésre áll a közös gazdaság nyereségéből, amire a polgároknak szükségük van, és amit megkívánnak. A munkanap télen hat-, nyáron hétórás, de remények szerint még tovább rövidíthető. Minden munkát egyformán megbecsülnek. Az alacsony rendű munkákat gépek végzik. Egyszóval Cabet a gépek korszakának eltökélt optimistái közé tartozik, azok közé, akik a gépektől nem a munka lélektelenedését várják, hanem az ember tehermentesítését. Igen, az ő számára a gép maga a forradalmi princípium: levegőbe repíti az arisztokráciát, és kikényszeríti a demokráciát és a kommunizmust. Az állami nevelés teljesen realista Ikáriában: nem tartalmaz klasszikus nyelveket, csakis hasznos tudományokat és művészeteket, például mezőgazdasági ismereteket és rajzot. A kései 19. században megjelent radikális iskolareform-elképzelések egy részét megelőlegzi a szöveg, például a diákok önálló érdekképviseletét és önálló munkaközösségekbe tömörülését. A 18. év betöltése után kezdődik a munka az állami műhelyekben, a különböző mesterségekre történő beosztást pedig az állam irányítja pontos statisztikák alapján. A munka szabad megválasztásához hasonlóan a polgári társadalom más alapelveit is teljesen felszámolták. Az összes szépirodalmi művet elégették, a sajtót államosították. A vallás felvilágosodott deista alapokon áll, államilag rögzített dogmákkal. A büntetőjog alkalmazása gyakorlatilag csak a leg-

jelentéktelenebb kihágásokra szorítkozik, például a munkából való késésre. Ennél komolyabb vétségek és bűncselekmények nem fordulnak elő. Főleg azért, mert ezek gyökereit a kapitalista pénzéhségben kell keresni, azt viszont felszámolták.

Alkotmánya szerint Ikária egy radikális demokrácia. A nép szuverén, kétévente választja meg kétezer fős képviseletét, tizenöt miniszterét és az államfőt. Minden tisztviselő visszahívható. Semmilyen szempontból nincsenek kivételezett helyzetben a többi polgárhoz képest, hivatali idejük alatt is gyakorolják szakmájukat, tehát ha éppen nem kormányoznak, továbbra is kalapácsot vagy vakolókanalat ragadnak (az aktuális elnök épp egy kőműves). Vagyis Marx és Lenin követelése, hogy a tisztviselők puszta „funkcionáriusok" legyenek, tökéletesebben teljesül Ikáriában, mint Szovjet-Oroszországban. És hogy semmi se hiányozzon, óriási propaganda-hadjáratot indítanak az ikáriai rendszer népszerűsítése érdekében a világ többi részén.

Cabet ikáriai utazása természetszerűleg főleg szocialista és kommunista irányban fejtett ki nagy hatást. De ettől eltekintve is annyira jellemző lenyomata a 19. század szellemének, hogy valamennyi akkori utópia tipikus képviselőjének tekinthető az államapparátusba vetett hitével, az eudémonizmus, a formális igazságossági ideálok és a tömegek bálványozásának keverékéből összeálló szellemiségével. Annál is inkább, mert az utópisztikus gondolkodás hanyatlása rohamosan halad előre a korszakban. Technikai jövőképek válnak az utópiák fő tartalmává, miközben a technikát megfosztják magasabb értelmétől: összezsúfolva élő nagyvárosi tömegeket kell ellátni különböző boldogságot hozó iparcikkekkel, mindenkinek saját pezsgőfürdőt, sportpályát, repülőgépet és jégszekrényt kell biztosítani. Ami az utópiák stilisztikai formáját illeti, folytatódik a 18. században megkezdődött fejlődési vonal, de egyre süllyedő színvonal mellett. A korkritikus tendencia ugyanakkor megmarad, és sokszor ez a vezérmotívum, különösen ott, ahol az utópiát propagandaeszközként használják fel valamilyen forradalmi politikai irányzat, például a szocializmus vagy az anarchizmus szolgálatában. Általánosságban azonban a jelen kritikai képe csupán rajzfóliaként szolgál, amelyre aztán az ideális állam valamilyen szabadon kiötölt ábrázolása felvihető. A nagy korkritikus könyv szórakoztató regénnyé változott (jellemző

az egészet összetartó szerelmi történet, amibe a végén kerülnek), végül pedig utazó lektűrré.

Az első olyan utópia, amely ilyen rangra süllyedt és ez a sors jut neki, az Bellamy 1888-ban megjelent *Visszatekintése*. Ennek az írónak a 19. században megszokott eszközzé vált esernyő jelentette a korkritika kapcsolódási pontját, amivel már kellőképpen sikerült is jellemezni a színvonalat. Ezt a tipikusan individualista eszközt a 2000-es év Bostonjában már régen esővédő tetőkre cserélték le, amelyeket a széles és kényelmes utcák fölé feszítenek ki. És ennek a vaskos szimbólumnak megfelelően a kapitalista korszak teljes anarchiáját jól szervezett közösségi létre, például az egyéni pénzt szocialista hitelkártyára cserélik le.

Még ennél is jóval kínosabbak azok a szóáradatok, amelyeket a magát büszkén „freilandi lánynak" nevező Bertha összehord. Ő Freiland polgára, egy felhívás következtében alapított utópiáé Kenya völgyeiben, amelyet Hertzka Tivadar 1889-ben megjelent könyve mutat be. A trükk, amelynek köszönhetően Freilandban általános jólét és példátlanul idilli állapotok uralkodnak, nem más, mint az asszociáció. Nincs mit csodálkozni rajta, hogy Bertha egy nagyon csábító, de Freilandon kívülről érkező házassági ajánlatot is visszautasít, és hogy a freilandiak végül a despotikus katonaállam Abesszíniát is a földdel teszik egyenlővé, tankok, repülők és egyéb katonai apparátus nélkül – csupán utópikus ügyességükre alapozva.

Az utópisztikus regény újabb felvirágzást ért meg 1900 körül, legalábbis mennyiségi értelemben, és ha már olyan fantáziadús szerzők, mint William Morris, vagy egy olyan tehetséges mesélő, mint H. G. Wells is kivették ebből a részüket, akkor szükségszerűen születnie kellett néhány valóban szórakoztató műnek is közöttük. Mindennek azonban nincs különösebb jelentősége egészen addig, amíg az a dolog hiányzik belőlük, ami kizárólag képes szellemi súlyt kölcsönözni egy utópiának: a politikai akarat és a politikai felelősség.

IX.

AZ UTÓPISZTIKUS KÍSÉRLET

UTÓPIA ÉS POLITIKA

Cabet, miután nagyhangú propagandája révén számos követőre tett szert, több hullámban olyan közösségeket szervezett Észak-Amerikában, amelyeknek az ikáriai alapelvek megvalósítása lett volna a feladata. Ez a próbálkozás csupán azon több tucat utópisztikus kísérlet egyike, amelyekre sor került az Egyesült Államokban a 19. században. Mindegyikük csúfos kudarccal végződött, Cabet esetében például Illinois államban olyan eklatáns módon, hogy magát az alapítót taszította ki saját eszményi kolóniája.

Azonban nem csupán a 19. században történtek ehhez hasonló kísérletek, amikor az utópia gondolata összekapcsolódott a kommunisztikus mozgalmakkal, és nem csak az Egyesült Államokban, amely a korlátlan lehetőségek hazájaként megfelelő helynek tűnt a politikai ideálok megvalósításához. Sokkal inkább állítható, hogy az utópisztikus gondolkodás egész történetére jellemzők az ilyen kísérletek. Plótinosz Gallienus római császártól kért engedélyt a Kr. e. 3. században, hogy Platón két nagy műve, az *Állam* és a *Törvények* mintájára építhessen fel egy várost Campaniában. A reformáció korában élők tanúi lehettek Münzer Tamás kommunisztikus államának Türingiában, illetve az újrakeresztelők által alapított Sion királyságának Münsterben. Dél-Amerikában, Paraguayban a jezsuiták hoztak létre a 17. században egy olyan államot, amely egészen az apró külsőségekig úgy hatott, mint Campanella Napvárosának sokrétű megvalósulása. A 19. században pedig, ahogy már szó volt róla, Észak-Amerikában az Egyesült Államok válik mindazon csoportok és csoportocskák, a világ minden részéről érkező, önkéntesen vagy kényszerből menekülők kísérleti terepévé, akik a politika senki földje számára keresnek maguknak egy helyet ebben a világban.

Nincs kegyetlenebb kritika az utópiákkal szemben, mint e kísérletek eredményei. A legtöbbjük kisstílű szektaszerű képződmény. Tíz, olykor már

öt év után elillan a bűbáj, és semmilyen történelem nem ad hírt ezekről az „államokról", amelyek valójában soha nem voltak igazi államok. A nagyobb kaliberű utópiakísérletek pedig még ha az egyetemes kultúr- és szokástörténet részét is képezik, sőt részben még a politikatörténetét is, mivel alapításuk és bukásuk összefonódott a világ eseményeivel, ők sem alkotják az emberiség történelmének dicső fejezeteit. Bárhol próbálták is konkrét körülmények között megvalósítani a legjobb állam ideálját, az eredmény vagy egy jelentéktelen idill, vagy pedig egy félelmetes torzszülött lett, vagy egy szánalmas komédia, vagy egy rettenetes színdarab – történeti tartalommal rendelkező politikai valóság azonban soha nem született belőle. Nem valószínű, hogy ez csupán a véletlen műve lenne. Ezek a gyakorlati tapasztalatok még akkor is nagy jelentőséggel bírnak, ha tudjuk, hogy az empirikus bizonyíték arra vonatkozóan, hogy egy bizonyos államesemény megvalósíthatatlan, néhány praktikus kísérlet kudarca révén még nem lesz megdönthetetlen. Hiszen mindig lehet azzal védekezni, hogy a kudarc ennek vagy annak a körülménynek a következménye csupán. Fontos tanulságokkal szolgálnak ugyanakkor az utópia fogalmával kapcsolatban, és döntően hozzájárulnak annak kritikájához. Ennek megfelelően itt most az utópisztikus kísérletekről lesz szó, miközben általános történeti jelentőségük vizsgálatát átengedjük a történelemtudománynak.

Amikor Münzer Tamás vezetésével kommunisztikus birodalom jön létre a türingiai Mühlhausenben, az utópizmus és a millenarizmus szellemi áramlatai egybefolynak. Ugyanez történik tíz évvel később (1534–1535-ben), amikor a vesztfáliai Münster válik annak az újrakeresztelő rémuralomnak a központjává, amely a legpusztítóbb zavargásokat és borzalmakat őskeresztény eszmék palástjába burkolta, és a kommunisztikus demokráciából rövid időn belül despotikus teokráciába csapott át. Vagyonközösség és többnejűség, képrombolás és templomgyalázás, a felsőség és a jogrend felszámolása csak a kezdet, a mélypontot pedig Leideni János és társai hóhérlegényei jelentették, a „földi mennyország" végét pedig az éhínség és a főkolomposok kivégzése jelezte. Az ezeréves birodalom és az új Sion gondolata a zabolátlan kéjvágy és vérszomj hátborzongató közjátékává vált, bár azt is hozzá kell tenni, hogy nagyon tisztátalan kezek igyekeztek megvalósítani az eszmét.

Joggal állítható, hogy ebben az esetben a vezetők egyikében sem volt meg a tiszta és önzetlen szándék arra vonatkozóan, hogy tartós rendet építsenek, hanem csak arra, hogy a rajongás mérgét, Luther megállapításával, egy pestises kelésben sűrítsék össze. Az újrakeresztelők Sionja azonban nagy hatású példáját nyújtja e kísérleteknek, jóllehet a magántulajdon és a házasság elvetése nem őskeresztény szeretetközösséghez, hanem barbarizmushoz és pusztuláshoz vezetett.

Lényegesen nagyobb kísérleti értéke volt a paraguayi jezsuita államnak. A missziós állomások, amelyeket redukcióknak neveztek, néhány ezer fős zárt települések voltak, mindegyik négyzet formájú, a templom mint középpont köré rendezve, áthatolhatatlan kaktuszsövénnyel körülvéve: a Napváros modelljének alkalmazása szubtrópusi tájon, félig természeti népekre jellemző körülmények között. Körülbelül száz jezsuita atya tudott egy évszázadon keresztül olyan módon több mint egymillió bennszülöttet megszervezni és uralni, hogy zárt településeken koncentrálta őket. A keresztényi megtérés lényegében az istentiszteletek napi látogatásának kényszerét és a jezsuita vezetők feltétlen tiszteletét jelentette, mindenekelőtt azonban a gazdasági munkavégzés kötelezettségét. A vallási és gazdasági rend így szorosan összefonódott. Minden jószág, különösen pedig a nyájak, a föld és a termény „Isten tulajdonát" képezték. A magántulajdon csak jelentéktelen használati tárgyak esetében volt megengedett, az élelemiszert porcióztak. A házasulandókat nyilvános rítus keretében adták össze az atyák, és a házaséletet szigorúan felügyelték. A nagyon korán kezdődő és egész életen át tartó, szigorú eszközökkel élő nevelés egyrészt vallási oktatásból állt (hogy ennek hatása mennyire volt mély, az kérdéses), különösen pedig a munkára való felkészítésből.

Mert az ideális keresztény állam valójában egy nagy gazdasági vállalkozás, egy kereskedőtársaság, ültetvények és gyárak rendszere, egy roppant méretű dologház volt, amelyet a vallási uralom köntösével álcáztak. A bennszülötteket csoportokba szervezve vitték a munkába a jezsuiták kiválasztott segítői, a corregidorok. Az, hogy a kommunisztikus állami tervgazdaság teljes jövedelme „Isten tulajdona", konkrétan azt jelentette, hogy a hallatlan nyereségek, különösen a nyersanyagok külkereskedelmének állami mono-

póliumából származók, mind a rend kasszájába folytak be. A jezsuita állam sokat dicsért „szociális" gondolata nem állt másból, mint hogy teljes függőségben tartották a bennszülötteket, és cserébe gondoskodtak az ellátásukról és a védelmükről. Az állam szellemi teljesítménye a virágzó templomépítészetben, illetve az olasz és német egyházi zene művelésében mutatkozott meg. Az igazi teljesítmény azonban az emberek és az ország felett gyakorolt teljes gazdasági uralomban nyilvánult meg. A jezsuitáknak sikerült egészen a 18. század közepéig fenntartani gazdasági rendszerüket minden külső és belső fenyegetés ellenében is; a belsők ellen úgy, hogy a bennszülöttek minden lépését ellenőrizték, és minden önállósodási törekvést szigorúan elnyomtak; a külsők ellen pedig leginkább a titoktartás kifinomult rendszerével. A „jezsuita birodalom" végül a dél-amerikai befolyási övezetek miatt kiéleződött spanyol–portugál konfliktusnak, illetve a jezsuita rend elleni általános támadásnak esett áldozatul 1768-ban.

Az utópia fogalma és kritikája szempontjából azonban alapvető értékkel bír ez az évszázados kísérlet. Kívülről nézve itt megvalósult egy olyan kommunisztikus közösség, amely tagjainak minden életmegnyilvánulását racionálisan kigondolt, állandó séma alapján szabályozta, kifelé pedig tökéletesen zárt volt; egy olyan rendszer, amely látszólag önmagát képes volt működtetni, és sem képes nem volt, sem rá nem szorult a változásra. A rendszer önállósága ugyanakkor csak látszat volt. Ezeket az embereket korántsem egy racionális rendből fakadó belső kényszer vette rá a cselekvésre. Az óra egyáltalán nem magától járt. A száz jezsuita atya folyamatos beavatkozása nélkül azonnal megállt volna, a corregidorok korbácsai nélkül semmi és senki nem mozdult volna. A jezsuita állam belső történetének számos epizódja bizonyítja, hogy szó sem volt valamiféle önmagát működtető rendszerről, és hogy minden az uralkodó hatalom aktuális beavatkozásaitól függött. És ez a rendszer abban az értelemben sem volt önfenntartónak tekinthető, hogy nem rendelkezett egy önmagában értelmes életrenddel. Sokkal inkább volt egy jövedelemtermelő nagyvállalat, egy gazdasági céllal létrehozott hatalmi konglomerátum. Az uralkodó kaszt nem része a közösségnek, és nem is annak céljaiért dolgozik, hanem fordítva, a közösség szolgál gazdasági üzemként az uralkodó kaszt céljainak

szolgálatában, ráadásul olyan célokéban, amelyek teljes mértékben kívül esnek az utópisztikus életrenden.

Mindenkinek feltűnhet, hogy az összes utópiában, még a magukat nagyon demokratikusnak mutatókban is, hallatlanul erős hatalmi pozíciókat hoznak létre – a teljes állami élet egységesítése és koncentrálása révén sokkal erősebbeket, mint amilyenek bármelyik valódi államban korábban léteztek. Platón bölcsessége egy olyan nincstelen politikai nemesség kezébe kívánta helyezni ezt a totális hatalmat, amelynek tagjait előzetesen gondosan megválogatták és iskolázták volna, és ami az egyetlen olyan példát jelenti az utópiák történetében, amely mellett egy ilyen fokú hatalmi koncentráció egyáltalán értelmes lehetne. A modern, lényegében gazdasági szempontok alapján kigondolt utópiák esetében is rendszeresen létrejönnek a társadalmi hatalomnak ilyen sűrítményei: bankok, amelyek a teljes hitelezést a kezükben tartják, külkereskedelmi társaságok, amelyek kezében folyik össze a nemzetgazdaság teljes többlete, elosztóhelyek és egyéb központi intézmények. Ugyanakkor ez szokott lenni egyben az a pont is, amelyen a legtöbb utópisztikus konstrukció elbukik. Kiötlőik ugyanis úgy tesznek, mintha azok az emberek, akiknek a kezében ez a mesés hatalom felhalmozódik, teljesen önzetlen tisztviselőként dolgoznának. Más szavakkal, politikai és gazdasági hatalmat képeznek, de csak azért, hogy aztán a rögtön ignorálják, vagy egyenesen le is tagadják. A jezsuiták államának utópisztikus kísérlete nagyon hatásos módon leplezi le ezt a fikciót. Megtanít bennünket arra, hogy egy állam, amelyik a közösségi munka és a kommunisztikus újraelosztás autark rendszerének adja ki magát, valójában egy rajta kívül eső hatalmi célt szolgálatába állított kényszermunkarendszer. A jezsuiták elleni harc egyik vezető alakja, a portugál államminiszteri posztot betöltő Pombal márki bizonyosan nem azért rombolta le a dél-amerikai missziójukat, hogy leleplezze ezt az ellentmondást, vagy hogy az erkölcsi igazságot győzelemre segítse. A jezsuiták paraguayi állama azonban annyiban tényleg jelentős az utópiák kritikája szempontjából, hogy a legtöbb utópia gyenge pontjának alaposabb megfigyelését teszi lehetővé, és a *cui bono?* kérdésre – amelyet a csak papíron létező utópiák soha nem tudtak megválaszolni – a legteljesebb mértékben realisztikus válasszal szolgál.

Az utópisztikus gondolkodás hanyatlásában, amelyet a 19. században konstatálhattunk, a megvalósítási kísérletek kudarcai is szerepet játszottak. Valamennyi falanszter, kommunisztikus társulás és vallási közösség, amelyet a 19. században Észak-Amerikában és másutt alapítottak, jelentéktelen volt és folytatás nélkül maradt, ezért nem is igen érdemes történetüket nyomon követni. Mindazok, akik meglátogatták valamelyiket, és elfogulatlanok tudtak maradni ítéletükben, a belső egység, a felebaráti szeretet, sőt a hétköznapi becsületesség borzalmas hiányáról számolnak be ezekben az „ideális" államokban. Amennyiben egy ilyen alapítású közösség hosszabb időt is megélt, az csakis egy figyelemre és bizalomra méltó vezetőnek volt köszönhető. A legtöbb azonban rövid időn belül látványosan összeomlott, némelyik pedig csalárd módon ment csődbe. Minél radikálisabb vagyonközösséget vezettek be, annál dúsabban burjánzott az egoizmus. Ha még ehhez nőközösség is járult, akkor vált igazán állandóvá a zűrzavar a beígért harmónia helyett.

Az utópisztikus kísérletek kudarcaival kapcsolatos negatív kritikák mellett létezik az utópia pozitív kritikája is. Ez az egyetlen teljes mértékben érvényes, és főleg ez az, ami az utópisztikus gondolat létjogosultságát újra képes igazolni. Ez pedig a politikai tettben rejlik: a tettnek az utópisztikus gondolathoz fűződő titokzatos rokonságában, illetve attól való alapvető különbözőségében.

Tévedés lenne ugyanis azt gondolni, hogy az utópisztikus kísérletek mindig a megvalósításra irányuló eredendő politikai akaratnak a meglétét bizonyítják, amilyet a legkitűnőbb utópiák mindegyikében felfedezhettünk. Kivándorolni és valahol egy klubot vagy miniállamot alapítani utópisztikus recept alapján: ez nem éppen a legeredetibb lépés az utópiától a politika irányába. Minden nagy utópia szerzője hazájának konkrét helyzetére vonatkoztatja művét, és a tét e haza üdve és jövője. A nagy utópista, akárcsak a nagy államférfi, mindig erre gondol. Miközben a Seholországról beszél, konkrétan a görög poliszra, az angol népre, az egységes Németországra gondol. Nem egy állammodell tetszőleges helyen történő megvalósításában, hanem csakis saját hazája megújulásában látná meg álmai beteljesülését. Természetesen nem saját kezűleg lát neki – ez az, ami megkülönbözteti

a politikustól –, hanem képbe foglalja a megteendőt. Nem gyúrja egybe döntéssé, hanem épp hogy rendszerré, tervvé és ideálképpé hajtogatja szét azt. Nem vonja bele a korba, amelyben élünk és cselekszünk, hanem arra a szintre vetíti, amely mindig függőleges irányban található az élettől és a cselekvéstől: a szellem síkjára.

Éppen ezért az utópia ellenképe és a létező egyetlen teljes mértékben érvényes pozitív kritikája a politikai tett. A nagy államférfi, akárcsak a nagy utópista, magában hordozza az elérendő cél képét, amely egyikük esetében sem világít gyengébb fénnyel. Az államférfi azonban soha nem változtatja ezt szellemi képpé, különben azok az erők, amelyeket neki kell táplálnia és mozgásra késztetnie, elillannának a szemlélődés birodalmába, és elvesznének a cselekvés számára. Az államférfi cselekvése természetesen mindig csak befejezetlen töredékeket, és nem mintaadó képződményeket hoz létre az összes korábbi történelmi tetthez hasonlóan. Cserébe valós teret ural, és valós korokat alakít, miközben az utópia mindig csak a Seholsincsben található – mindig a politikán túl marad.

AZ UTÓPIA MINT TERMÉKENY GONDOLATKÍSÉRLET

Joób Kristóf utószava

„Az utópisztikus államban egy embertípust egész bizonyosan halálra ítélnének, mégpedig az utópistát."[37] *A politika szigetei*nek ez az egyetlen mondata egyszerre árul el több fontos dolgot is szerzőjéről, Hans Freyer (1887–1969) szociológusról, történészről és filozófusról, a 20. századi német társadalomtudomány egyik legfontosabb alakjáról. A mondat mögött rejlő előfeltevéseket kibontva láthatóvá válna például, hogy mit gondolt Freyer az utópia és a történetiség viszonyáról, vagyis hogy kibékíthetetlen ellentétet látott a kettő között. Kicsit tovább menve pedig azt is megérthetnénk belőle, hogy miért tekintette a történelmet az emberi tapasztalat és cselekvés totalitásaként a szabadság biztosítékának. Ezenfelül azt is megtudhatjuk róla, hogy sok jeles német szellemtudóssal ellentétben Freyer igen szórakoztató stílusban, szarkasztikus, egyben plasztikusan tömör módon képes komoly összefüggések ábrázolására. Az viszont már nehezebben olvasható ki belőle, hogy milyen fordulatos pályát futott be a szerző a 20. század első felében alkotó több nagy hatású német szellemi emberhez hasonlóan. Ebbe egyaránt beletartozott az „új emberség" keresése az expresszionista irányzat által átitatott szellemi közegben a 20-as évek elején, mint később a nemzeti szocialista rendszerrel való együttműködés, majd az abból történő mély kiábrándulás is.

Hans Freyer 1887-ben született lutheránus családban, egy postaigazgató fiaként Plagwitzban, egy kis szászországi településen, amely ma Lipcse városrészét képezi. A gimnázium elvégzése után először teológiát kezdett

[37] Lásd ebben a könyvben a 36. oldalon.

hallgatni a Greifswaldi Egyetemen, majd egy félév után Lipcsében folytatta tanulmányait. A teológia mellett azonban csupán háromszemeszternyi ideig tartott ki, utána pedig teljes fordulattal szellem- és társadalomtudományi tanulmányokra váltott, a nemzetgazdaságtól kezdve a filozófián át egészen a kultúrtörténetig. Ebben az időben az Eugen Diederichs környezetében kialakult úgynevezett Sera Körhöz csatlakozott, amelynek tagsága meglehetősen eklektikus képet mutatott, Lukács Györgytől Walter Benjaminon és Martin Buberen át egészen Hermann Hesséig.[38] Az összekötő kapocs az volt eme igen sokszínű társaság tagjai között, hogy alapvetően meg szerették volna változtatni a 19. század polgári társadalmát.

A Sera Kör, vagy más néven Jugendbewegung (Ifjúsági Mozgalom), elterjedt jellemzése, hogy a századforduló táján a polgársággal és az ipari társdalommal szembeforduló, kultúrkritikus-neoromantikus álláspontot képviselt, idealizálva a falusi kultúra és a „vagabundélet" egyszerűségét és „valódiságát". A mozgalom kultúrkritikus-tradicionalista vonalának kihangsúlyozása ugyanakkor némileg egyoldalú. Természetesen sokan voltak ezekben a mozgalmakban, akik valóban a vidéki élet egyszerűségéhez és a tradíciókhoz való visszatéréssel próbáltak menekülni a modern társadalom visszásságai elől, ugyanakkor a mozgalom értelmiségi tagjai, így Freyer is, intenzíven foglalkoztak a legújabb művészeti és irodalmi irányzatokkal, különös tekintettel az expresszionizmusra, mutat rá Elfriede Üner, Freyer munkásságának egyik legalaposabb ismerője.[39] A mozgalom célja az volt, hogy tudatosítsa a civilizáció veszélyeit, és azokkal szemben az élet „igaz formáinak" felkutatására törekedjen. Nem önmagában a kultúrkritika és bizonyos tradicionális értékek hangsúlyozása volt a cél, hanem „egy új emberség áttörésének" a lehetővé tétele.[40]

[38] Rolf Peter Sieferle: *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizze.* Frankfurt am Main, 1995, Fischer Taschenbuch, 164–197.

[39] Elfriede Üner: *Soziologie als „geistige Bewegung".* Weinheim, 1992, VCH Verlagsgesellschaft mbH, 6.

[40] Felkai Gábor: *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig.* II. köt. Budapest, 2007, Századvég Kiadó, 431–432.

Freyer az első világháborúban Szent Henrik Katonai Rendet érdemelt ki hősiességével, 1918-ban súlyosan megsebesült, és mire a kórházból elbocsátották, tanára, Georg Simmel már elhunyt, így nem tudott nála habilitálni.[41] 1922 és 1925 között a Kieli Egyetemen tanított kultúrfilozófiát, majd pedig 1925-ben meghívást kapott, hogy foglalja el Németország első önálló szociológia tanszékének professzori állását a Lipcsei Egyetemen. 1925-ös lipcsei székfoglaló előadásában a comte-i pozitivista megközelítésre jellemző, önmagáért való természettudományos haladáshit korszakának végét hirdette meg, illetve egy olyan új társadalomtudomány előtérbe kerülését, amely valóban lehetővé teszi majd az ember közösségi életének alakítását.[42] Freyer fő tudományos célkitűzése a szociológia szisztematikus és logikai alapvetésének megalkotása volt. Ennek érdekében egy olyan dinamikus rendszert fejlesztett ki, amely dialektikus módon kapcsolta egybe a történelmet és a struktúrát, a diakróniát és a szinkróniát.[43] Szociológiafelfogásának legfontosabb elméleti kidolgozását két művében, az 1923-ban megjelent *Theorie des objektiven Geist*ban (Az objektív szellem elmélete), illetve legfőképp az 1930-ban napvilágot látott *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (A szociológia mint valóságtudomány) lapjain végezte el.

Freyer reményteli várakozással tekintett a nemzeti szocialista mozgalomra, és a német történeti-társadalmi mozgásokat igyekezett elméleti szinten is megragadni: két fontosabb műve, az 1925-ben megjelent *Der Staat* (Az állam), főleg pedig az 1931-es *Revolution von rechts* (Jobboldali forradalom) ennek jegyében születtek.[44] Utóbbi lapjain rámutat, hogy a történelem során saját kora az első, amelyben adottak egy nem baloldali forradalom lehetőségei, miközben korábban csak az utóbbira akadt példa. Ugyanakkor még ekkor sem tekintette Hitlert és a Német Nemzetiszocialista Munkáspártot

[41] Uo.

[42] Elfriede Üner: Nachwort. In Hans Freyer: *Die politische Insel.* Wien, 2000, Karolinger Verlag, 174.

[43] Elfriede Üner: Normbilder des Standhaltens. In Hans Freyer: *Machiavelli.* Weinheim, 1986, VCH Verlagsgesellschaft mbH, 107.

[44] Felkai: *A német szociológia...* i. m. 433.

(NSDAP) e jobboldali forradalom kizárólagos letéteményesének, sőt meg sem említi a nevüket az írásban, hanem következetesen népi forradalomról beszél.[45]

Freyerrel szemben ugyanakkor ennek ellenére rendszeresen felhozott kritika a nemzetiszocialista rendszerrel való együttműködés, különös tekintettel a lipcsei Lamprecht-féle Institut für Kultur- und Universalgeschichte 1933 és 1945 közötti vezetésére, a Német Szociológiai Társaság elnökségének az 1933-as elvállalására, illetve a budapesti Német Kulturális Intézet irányítására 1941 és 1944 között. Utóbbi különösen azért volt érdekes, mert korábban nem szerepeltek kutatási területei között kelet-közép- vagy délkelet-európai országok, és budapesti tartózkodása alatt sem nagyon végzett erre a területre irányuló kutatómunkát, sokkal inkább működött tanácsadóként és összekötőként.[46]

Az 1933-as nemzetiszocialista hatalomátvétel okozta törés, de leginkább az 1935-ös Röhm-puccs, vagyis a hosszú kések éjszakáján az SA és az SS között történt leszámolás hatására azonban Freyer feladta a politikailag emancipált nép által kihirdett forradalomba vetett reményét. Üner értelmezése szerint innentől kezdődött számára a belső szellemi emigráció kora. A kizárólag az utópia témájának szentelt, eredetileg 1936-ban megjelent *A politika szigetei* az 1938-as *Machiavelli*hez hasonlóan valójában Freyer történelemfilozófiájának és szociológiájának kódolt megnyilvánulásai nehéz politikai körülmények között.[47] E belső szellemi folyamatot tükrözi az a lényegi hangsúlyeltolódás, amely az 1944-ben *Preußentum und Aufklärung* (A poroszok és a felvilágosodás) és az 1925-ös *Der Staat* között eltelt időszak alatt megfigyelhető. A *Der Staat* még „a szellem államhoz vezető" és „az állam szellemhez vezető útjának", a „birodalomnak", a „vezérnek és népének", „a hatalomnak és az akaratnak" az apoteózisa, és azzal kapcsolatban

[45] Uo. 436.
[46] Christian Fröhlich: *Hans Freyer. Leipziger Gesellschaftswissenschaftler und Kulturdiplomat in Südosteuropa.* Leipzig, 2005, Universität Leipzig, Institut für Kulturwissenschaften, 1.
[47] Üner: Nachwort... i. m. 169.

is kevés kétséget hagy, hogy itt alapvetően a „Német Birodalomról" mint a Nyugat „szent középpontjáról" van szó.[48] Az 1930-ban kiadott *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*ban azonban a *birodalom* fogalma már háttérbe szorul, és a *modern nép* lép a helyére, amely Európa számára a legfontosabb közösségi alapot jelenti. Ez a nép azonban nem tekinthető „puszta származási közösségnek", mivel egy népen belül a tagok közötti származási különbség adott esetben akár nagyobb is lehet, mint két, egymással ellenséges nép egyes tagjai között.[49] A *Machiavelli* 1938-ban az időközben a kendőzetlen erőszak által korrumpálódott állam dicsérete helyett már az egyén belső „ellenállását" keresi az elidegenedett valósággal szemben. Az 1944-es *Preußentum und Aufklärung* pedig már kifejezetten az egyén jólétében és a hosszú távú fejlődésben látja az állam létének igazolását.[50]

Ez a kiábrándulás játszott szerepet bizonyos megközelítések, például Helmut Schelskyé szerint abban is, hogy Freyer 1938-ban vendégprofeszszori állást vállalt Budapesten, 1941-től pedig a budapesti Német Tudományos Intézet (Deutsches Wissenschaftliches Institut, DWI) igazgatója lett, miután hazájában egyre kevésbé tudta összeegyeztetni tudományos munkáját és vezető egyetemi pozícióját a nemzetiszocialista rendszerrel.[51] A nemzetiszocialista rezsimhez fűződő viszonyának kettőssége azonban még itt is megmutatkozott. Egyfelől a magyar értelmiség olyan, Németországgal szemben nyíltan kritikus tagjaival, mint például Szekfű Gyula, is sikerült jó kapcsolatot ápolnia. Másrészt viszont a Wehrmacht budapesti képviseletének titkos tanácsadójaként működött, illetve később aktákat vezetett a magyar tudományos élet egyes tagjairól, számba véve szakmai kvalitásaikat, származásukat és a német politikához való viszonyulásukat. E tevékenysége következtében a magyar értelmiséggel ápolt jó kapcsola-

[48] Üner: *Soziologie...* i. m. 63.
[49] Hans Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft.* Darmstadt, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 252. (Az 1930-as első kiadás második utánnyomása.)
[50] Üner: *Soziologie...* i. m. 64.
[51] Fröhlich: *Hans Freyer...* i. m. 13.

tainak zöme megszakadt, főleg Magyarország 1944-es német megszállását követően.[52]

Freyer budapesti megbízatása lejártával ismét tanítani kezdett lipcsei tanszékén, és a megszálló szövetséges hatalmak sem emeltek kifogást a személye ellen. Hans-Georg Gadamer, a bölcsészettudományi kar akkor dékánja, majd pedig a Lipcsei Egyetem rektora pozitív értékelést adott Freyer személyére vonatkozóan az időközben megkezdett nácítlanítási eljárások során. Gadamer indoklása szerint a budapesti tartózkodás nem volt „szűkebb értelemben pártpolitikai munkaként értékelhető", ráadásul Freyer soha nem volt a Nemzetiszocialista Párt tagja.[53] A háborút követően Freyer által meghirdetett új lipcsei tantárgyak alapvetően továbbra is történetelmélettel, illetve az ipari korszak fejlődési törvényszerűségeivel foglalkoztak.

A szovjet megszállási zónába került szászországi egyetemi városban azonban gyorsan változni kezdett a politikai hangulat. A Freyer kényszerszabadságolásához, majd pedig végleges elbocsátásához vezető vitát végül Lukács György egy németül megjelent cikke váltotta ki, amely aztán kibővített formában *Az ész trónfosztásá*ba is bekerült, *Prefasiszta és fasiszta szociológia* címmel.[54] Akár *Az ész trónfosztásá*nak egésze, ez a szövegrész sem mentes a sokszor egyoldalú megközelítéstől, illetve a csúsztatásoktól. A hely szűkössége miatt itt csak annyit érdemes talán megjegyezni, hogy miközben elvileg Freyer szociológiáját taglalja, hivatkozásként szinte kizárólag a jobboldali forradalmi írásokat használja, miközben a *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*ot, vagyis az e tekintetben talán leginkább irányadó művet csupán két helyen említi, és egyáltalán nem bajlódik a benne megfogalmazott elméleti megalapozás kifejtésével, és nem vesz tudomást a Freyer műveiben nyomon követhető hangsúlyeltolódásról sem. Ahogy arról sem, hogy miközben a Német Szociológiai Társaság (DGS) elnökeként Freyernek minden eszköz

[52] Uo. 11.

[53] Uo. 14.

[54] Lukács György: *Die deutsche Soziologie zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg.* In *Aufbau.* 1946, 585–600. [Magyarul: *Az ész trónfosztása.* Budapest, 1965, Akadémiai Kiadó, 498–507.]

a kezében lett volna ahhoz, hogy Lukács frazeológiájával élve a „fasiszta" vagy egyfajta „német" szociológia híveit hozza helyzetbe a tudományos életben, ennek épp az ellenkezőjét tette. Elnökségét arra használta, hogy megakadályozza a valóban nemzetiszocialista orientáltságú szociológusokat egy saját szakmai szervezet létrehozásában. Erre utal az NSDAP-be való belépés többszöri elutasítása is a részéről, illetve diákjainak az az egyöntetű visszaemlékezése is, hogy a DGS vezetőjeként igyekezett minden feltűnést kerülni, miközben az intézetben védelmet próbált biztosítani a tudományos munka számára a politikai beavatkozásokkal szemben.[55] Ugyanakkor az, hogy Lukács Freyer kritikus hozzáállását nehezményezi a materialista megalapozású történelemfilozófiai gondolkodással szemben, természetesen nem meglepő. Lukács interpretációjának egyoldalúságát érzékelteti az is, hogy a *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* 1930-as megjelenésekor még Herbert Marcuséra is olyan mély pozitív hatást gyakorolt, hogy attól kezdve szorosan követte Freyer publikációs tevékenységét.[56]

Freyert végül 1948 márciusában minden pozíciójából felmentették Lipcsében „az írásaiban képviselt ideológiára tekintettel". Ezt követően Nyugat-Németországba, Wiesbadenbe települt át, ahol a Brockhaus kiadó szellemtudományi részlegének szerkesztőségét vezette.[57] A háború utáni akadémiai életbe való visszatérést a nagyrészt még budapesti tartózkodása alatt megírt, és végül 1948-ban először megjelent, utána pedig évtizedeken át több kiadást is megért *Weltgeschichte Europas* (Európa világtörténete) jelentette számára. A mű a „nyugati emberiség gyökereinek, keletkezésének és sorsának" különleges szemléletű történetét, vagy ahogy Freyer maga fogalmaz, „tartalmas", „események szerinti történetfilozófiáját" kínálja.[58] A két világháború európai sokkja után az egységes keresztény nyugati kultúra

[55] Elfriede Üner: Das politische Volk. In Bernhard Streck Hrsg.: *Ethnologie und Nationalsozialismus.* Gehren, 2000, Escher Verlag. (Letöltés ideje: 2024. 04. 14. http://www.uener.com/polivolk.html.)

[56] Üner: Normbilder... i. m. 124.

[57] Fröhlich: *Hans Freyer...* i. m. 15.

[58] Hans Freyer: *Weltgeschichte Europas.* Stuttgart, 1964, Deutsche Verlags-Anstalt, 9.

folytonosságának kérdése uralta a korszellemet a kontinens nyugati felén, és az értekezés sikere nagyrészt annak volt köszönhető, hogy éppen erre a közhangulatra rezonált. A mű érdekes magyar vonatkozása, hogy a benne megfogalmazott észrevételek a technika társadalomtörténeti jelentőségével kapcsolatban nagy hatást gyakoroltak Hajnal István történész kutatási szempontjaira.[59] Az 1955-ben először megjelent *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (A jelenlegi kor elmélete) és az ipari társadalom Freyert régóta foglalkoztató koncepciójának finomítása szintén aktuális kérdéseket érintett, és egyben az utolsó olyan kísérletek egyike volt az európai társadalomtörténet-írásban, amelyek még a kor mindent átfogó, nagyszabású értelmezésére vállalkoztak. Mindez elegendő is volt Freyer szakmai karrierjének újraindításához, professzori állást kapott a Münsteri Egyetem Állam- és Jogtudományi Karán, ahol egykori tanítványa, Schelsky elmondása szerint főleg szociológiai témájú előadásokat tartott annak ellenére, hogy a diszciplína ott nem is rendelkezett saját tanszékkel abban az időszakban.[60]

TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA-E A SZOCIOLÓGIA?

Arnold Gehlen három periódust különböztet meg Freyer tudományos életművében. Az 1924-ig tartó, akadémiai életen kívüli, jobboldali, konzervatív-forradalmi írások időszaka, amelyek Dilthey és Bergson erős hatásának jegyeit mutatják. A második a szociológiaelmélet és az egyetemes történelem problémái köré rendeződik, és központi motívumát képezi a hegeli gondolkodással kapcsolatos kritikai számvetés. A harmadik pedig az iparosodás és a technikai fejlődés hatásainak elemzésével, kordiagnosztikai kérdésekkel foglalkozó időszak. Amit azonban Gehlen figyelmen kívül hagy, az a mindhárom korszakon végighúzódó alapmotívum, legyen szó a korai szélsőjobboldali írásokról, a középső időszak tudománymódszertani műveiről, vagy a korszak szellemi állapotát elemző harmadikról. E motívum

[59] Felkai: *A német szociológia...* i. m. 434.
[60] Fröhlich: *Hans Freyer...* i. m. 16.

pedig nem más, mint egy olyan elméleti koncepció, ami a jelenben zajló események fogalmi megragadására törekszik. Vagyis Freyer munkásságának alapmotívumát azon hegeli felfogás adja, amely szerint a filozófia nem más, mint „a kor gondolatokban megragadva".[61]

E tudományos pálya egészét szemügyre véve kiderül, hogy jóllehet Freyer fő művei közül egyet sem szentelt kifejezetten az utópia témájának, az „utópia" életművének kezdeti és végpontján is markánsan megjelenik. Ezenfelül pedig az utópiát érintő gondolatok Freyer legtöbb művében felmerülnek, mivel az utópia és történelem közötti antitetikus viszony az a tényező történelemfilozófia- és szociológiafelfogásában, amely a kultúra dialektikus fejlődési folyamatát mozgásban tartja.[62]

Freyer első filozófiai cikke, a *Das Problem der Utopie* nem sokkal az első világháború előtt keletkezett, amikor az utópia problémája mellett leginkább Fichte etikája foglalkoztatta az akkoriban Georg Simmel belső tanítványi köréhez tartozó ifjú tudóst. E két téma volt ugyanabban az időben egy másik Simmel-tanítvány, Ernst Bloch kedvence is, akinek első írása a *Geist der Utopie* címet viselte. E szoros kapcsolat is magyarázza azt a hasonlóságot, amely kettejük gondolati fejlődésében megfigyelhető volt e korai szakaszban. Freyernél és Blochnál is Fichte és Nietzsche gondolatvilága jelentette a fundamentumot, miközben mindketten abban látták egyik fő feladatukat, hogy ezt az alapot a kortárs szociológia és filozófia művelésében hasznosítsák, folytatva ezzel a tanáraik, Dilthey és Simmel által megkezdett munkát.[63] Ezenkívül már az első világháborús európai összeomlás előtt tudatosan próbálták a korabeli társadalmi töréseket is filozófiai eszközökkel megragadni.

Freyer és Bloch ekkor még mindketten osztoztak Simmel víziójában, amely egy „másik", egy „igazi" Németországról szólt, amely az európai kultúrtörténethez való kötődést hangsúlyozta, azt a kötődést, amelyet szerintük

[61] Thomas Gil: *Kritik der Geschichtsphilosophie.* Stuttgart, 1993, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 239–240.
[62] Üner: Nachwort... i. m. 169.
[63] Uo. 170.

I. Vilmos császár és Otto von Bismarck kancellár rombolt le pár évtizeddel korábban. Ez a kötődés a klasszikus német irodalmon és filozófián, a gótika és reneszánsz közös európai kultúráján, vagy a közös antik görög–római gyökereken alapult. Freyer éppen ehhez a gondolathoz tért vissza kései, harmadik alkotói szakaszában a *Weltgeschichte Europas* megírásával.[64]

A kortárs expresszionista irányzatok szellemi befolyása alatt Freyer és Bloch abban is egyetértettek az első világháború előtt, hogy egy olyan átmeneti történelmi pillanatban vannak, amelyben egyfelől a folyamatok megragadására van lehetőség, és nagy mennyiségű történelmi tapasztalat is rendelkezésre áll, a jövőbeli fejlemények azonban mégsem vezethetők le egyikből sem, és több lehetséges jövőbe vezető út is nyitva áll. Ez a történeti helyzet áll a tett, a cselekvés jelentőségének freyeri felfogása mögött. A cselekvés kötelezettségének fichtei gondolatát kiegészíti a cselekvéshez való joggal. Mert csak a tettekben, a cselekvésekben való magvalósulás képes becsatornázni az egyéni akaratot a konkrét célra irányuló kollektív akarat rendszerébe. A tett azonban nem lehet akármilyen: a jövőre kell irányulnia, nem lehet reakciós, magában kell hordozni a célt, amelyet megvalósítani hivatott. És a tettnek egyszerre kell merésznek és a jövőt elővételezőnek lennie.[65] A társadalmi cselekvés szükségességének szempontjából mind Freyer, mind Bloch nagy reményeket fűzött az új társadalomtudományokhoz.

De mit is jelent ez közelebbről? Freyer az új módszertani korszak meghirdetése ellenére sem szakadt el teljesen a történelemfilozófiai megközelítéstől a társadalmi folyamatok megragadása kapcsán. Freyer a szociológiát mint cselekvés- és valóságtudományt ugyanis az idealista történelemfilozófia „átöröklésének" a segítségével kívánta megalapozni. Ez pontosabban azt jelenti, hogy feltárja és kiküszöböli a történelemfilozófia korlátait és hiányosságait, miközben továbbra is igyekszik hasznosítani annak magyarázóerejét és konceptualizáló potenciálját.[66]

[64] Uo. 171.
[65] Uo.
[66] Gil: *Kritik*... i. m. 205.

Szociológiaelméletét megalapozó legfontosabb művének, a *Soziologie als Wiklichkeitswissenschaft*nak a bevezetőjét azzal a szándéknyilatkozattal indítja, hogy e munkájával „filozófiai megalapozást kíván biztosítani a szociológia rendszere számára".[67] Vagyis a szociológia nevű „szaktudomány" tárgya, módszertana és egyéb sajátosságai tudományfilozófiai metareflexió útján nyernék el „logikai megalapozásukat". Másképp fogalmazva Freyer, mint egy jó kantiánus, arra kíván rákérdezni, hogy „hogyan lehetséges" egyáltalán a szociológia mint tudomány, vagyis mik a szociológia transzcendentális minimumfeltételei.[68] Ugyanakkor, jóllehet a kérdésfelvetés kantiánus, a Freyer által adott válasz már korántsem az, legalábbis ismeretelméleti szempontból biztosan nem. A szociológiai tudásvágy, a szociológus pillantása nála semmiképpen nem konstitutív módon ismeri meg a „valóságot". A társadalmi közeg szerinte valami előzetesen készként adott a megismerés számára, teljes mértékben reális entitásokból áll össze. Ezek „olyan objektívek, mint a természeti tények".[69]

Persze Freyer sem tagadja, hogy a szociológiának is meg kell küzdeni bizonyos „episztemológiai akadályokkal". Például azzal, hogy azok a társadalmi összefüggések, amelyeknek elemzésére a szociológus vállalkozik, nem „éles vonalakkal körülhatárolt", egységesen szerveződő képződmények. Ehelyett olyan „állapotok, élethelyzetek", amelyekbe az emberek belekerülnek, olyan összefüggések, amelyek kontrollálhatatlan cselekvés-összefüggések eredményeként állnak elő. Más szavakkal, a társadalmi valóság éppúgy „élet", „időbeni történés", „folyamat", „jelentésmegvalósulás", „szubjektív cselekvés és élmény", „lelki aktus", „élményösszefüggés", mint amennyire „logosz" és „szellem".[70] És éppen ezért kell a szociológiának fogalmilag képesnek lennie e két dimenziót egyszerre kezelnie. A szociológia mint valóságtudomány transzcendentális minimumfeltételeit firtató kérdésre tehát Freyer a társadalmi valóság szerkezetének, kettős dimenziójának feno-

[67] Freyer: *Soziologie*... i. m. 1.
[68] Uo. 3.
[69] Gil: *Kritik*... i. m. 212.
[70] Freyer: *Soziologie*... i. m. 13–21.

menológiai elemzésével válaszol.[71] Sőt, még ennél is tovább megy, amikor megfogalmazza azt az elméletet, hogy a szociológia valójában saját tárgyának terméke, vagyis egy bizonyos, folyamatban lévő jelen és társadalmi életvalóság [*Lebenswirklichkeit*] produktuma. Ezzel pedig a szociológiát radikális historizálásnak veti alá, amely így egy adott társadalmi valóság tudományos öneszméléseként jelenik meg előttünk.

Egy ilyen módon megalkotott szociológia fogalmai merőben történeti jellegűek, bizonyos meghatározott történeti körülmények között jöttek létre, „kategóriáik és módszereik egy konkrét társadalmi rend talajából nőnek ki, e társadalmi rend fejlődésének egy meghatározott stádiumában".[72] Ez a distinkció olvasható ki egyébként ennek a könyvnek azon részéből is, ahol Morus Tamás *Utópiá*ja kapcsán emeli ki Freyer, hogy e művet a gyakorló államférfiú és politikus konkrét történeti és társadalmi valósághoz kapcsolódó kétségei és kérdésfelvetései hatják át, és ez lényegileg különbözteti meg Morust a legtöbb utópiaszerzőtől.[73]

De Freyer nem elégszik meg önmagában a történeti jelleggel, hanem a szociológia tudományát egyenesen a történelemfilozófiai gondolkodás szerves folytatásának tekinti. Szerinte a szociológia olyan „kifejezetten történeti tudomány", amely nagyon vagy mérsékelten erős „történelemfilozófiai beütéssel" rendelkezik.[74] A francia szociológiát egyenesen a francia történelemfilozófia fejlődéséből származtatja, amit szerinte „a Turgot-tól Condercet-n és Saint-Simonon át egészen Comte-ig tartó nagy sorozatot elnézve nehéz lenne tagadni".[75]

Ugyanakkor a francia történelemfilozófia és szociológia viszonyát az is meghatározta, hogy az előbbi kezdetektől fogva „reáltudományos" alapon állt, és a fizikai törvényszerűségekhez hasonló összefüggések megragadásával igyekezett leírni a társadalom működését. A francia történelemfilozófia

[71] Gil: *Kritik*... i. m. 219.
[72] Freyer: *Soziologie*... i. m. 6.
[73] Lásd ebben a könyvben a 97–99. oldalon.
[74] Freyer: *Soziologie*... i. m. 119.
[75] Uo.

e „reáldialektikus" megközelítésével szemben azonban a német történetfilozófia idealista alapon áll, ezért Freyer szerint ahhoz, hogy a német szociológia a „reáldialektikus" társadalmi valóságot meg tudja ragadni, át kell alakítsa saját „ideáldialektikus" gyökereit.[76] Ehhez az idealista történelemfilozófia radikális konkretizálása és historizálása szükséges. Freyer felrója Hegelnek, hogy a történelem menetével ellentétben a polgári társadalom belső dialektikájáról nem vesz tudomást, azt olyan statikus entitásként kezeli, amelyben nincsen meg igazán a jövőbeni fejlődés lehetősége.[77] Ezt a belső dialektikát tehát csak az olyan szociológia képes felismerni, amely végre tudta hajtani a hegeli konstrukciók reáldialektikai fordulatát.

Freyer szerint a „logosztudományokból a valóságtudományokba", magyarán a hegeli szellemfilozófiától a társadalmi valóságról szóló tudományokba történő átlépés tette lehetővé az első német szociológiai rendszerek kialakulását a 19. század közepén. Vagyis a filozófiai világtörténelemtől a társadalmi mozgások története felé történő elmozdulás. Konkrétan Freyer a hegeli jogfilozófia, államelmélet és történelem-metafizika marxi, történeti materialista bírálatát, illetve Lorenz von Steinnek az 1789-ben elkezdődő francia társadalmi mozgásokról szóló elemzését tekinti e lépés fő elemeinek.[78]

A történelemfilozófia és szociológia közötti rendkívül szoros kapcsolat gondolatának egyik fő forrását Dilthey hatása jelenti Freyer gondolkodásában. Érdemes azonban itt megjegyezni, hogy Dilthey, bár szintén rámutatott eltérő kiindulási pontjaikra, mégis egy kalap alá vette a szellemfilozófiai ihletésű klasszikus német történelemfilozófiát és a társadalmi folyamatokat elemző francia és angol szociológiát abból a szempontból, hogy ugyan más-más módon, de végső soron mindkettő arra akarja „kényszeríteni" a történelmet, hogy „elárulja végső titkát". Ezt Dilthey babonás, az alkimistákéhoz hasonló célkitűzésnek minősíti, és emiatt a történelemfilozófia és a

[76] Gil: *Kritik*... i. m. 228.
[77] Uo. 229.
[78] Uo. 232.

szociológia kapcsán egyaránt megkérdőjelezi, hogy valóban tudománynak tekinthetők lennének.[79]

Freyer ehhez képest a szociológiára valódi tudományként tekint, de abban Dilthey álláspontját osztja, hogy elutasítja azokat a szociológiával kapcsolatos kortárs törekvéseket, illetve vele szemben támasztott elvárásokat, amelyek a természettudományokhoz hasonló, általános társadalmi törvényszerűségek felfedezésére irányultak. Ebből következik egyben az is, hogy a történelem menetét mechanisztikusan leíró materialista történelemfilozófiákat, különös tekintettel a marxizmusra, elfogadhatatlannak tartja. A kérdés az, hogy Freyer gondolkodásában, amely a társadalmi változást és a történelem menetének nyitottságát állítja középpontjába,[80] miképpen és hol kaphat helyet az utópisztikus gondolkodás.

UTÓPIA ÉS TÖRTÉNELEM

A fő probléma abban rejlik, hogy az utópiákra jellemző absztrakt, kauzalisztikus, zárt rendszer mindig szembesülni kényszerül a történeti valóság mozgásával. Freyer számára az utópia és a történelem szélsőséges ellentétpárt képeznek, ami miatt a történelem soha nem vezethet el egy utópia megvalósulásához. A történelem az emberi tapasztalat és cselekvés totalitásaként a szabadság biztosítéka.

Ezen a ponton érdekes kérdésként merül fel, hogy az utópia hogyan viszonyul a történetfilozófiához. A válaszok igen széles skálán mozognak: van, akinél az utópia és a történelemfilozófia szinte egymás szinonimájaként szerepel, ugyanakkor például a marxista történelemfilozófia igyekszik élesen elhatárolódni mindenfajta „komolytalan" utópisztikus megközelítéstől. A történelemfilozófiai gondolkodás 18. századi kialakulását elemezve Reinhart Koselleck például a *Kritika és válság* harmadik fejezetében gyakorlatilag a felvilágosítók történelemfilozófiájával „csereszabatos" fogalomként kezeli az utópiát.[81] Ennél is érdekesebb észrevételt tesz azonban Koselleck az utópisztikus és történetfilozófiai gondolkodás viszonyával kapcsolatban a *Die Verzeitlichung der Utopie* című tanulmányában. Ebben az utópisztikus gondolkodás térből időbelivé válását [*Verzeitlichung*] vizsgálja, amely szerinte először Louis-Sébastien Mercier 1771-ben megjelent *L'An 2440* (A 2440-es év) című regényében figyelhető meg.[82] Koselleck megállapítása azonban egyáltalán nem is annyira eredeti. Őt közel ötven évvel megelőzve Freyer ugyanis éppen *A politika szigeteiben* mutat rá, hogy az utópia Morus Tamás óta fennálló struktúrája, vagyis hogy a képzelt/óhajtott tökéletes állam nem időben, hanem csupán térben van messze (Seholsincs országban) a szerzőt körülölelő empirikus társadalmi valóságtól, Mercier regényében alakult át időbeli távolsággá. Utóbbi gyakorlatilag nem tesz mást, mint a francia felvilágosodás által kívánatosnak és követendőnek tartott erényeket, viselkedési formákat, értékeket egybegyűjti, és abból kiindulva, hogy a lineáris történeti fejlődés ezek megvalósulásához közelít, végez egy „trendszámítást", aminek végeredményét adja meg az általa vizionált hétszáz évvel későbbi Párizs.

Mercier-t általában a másodvonalbeli felvilágosítók táborába sorolják, saját korában „Rousseau majmaként" és „Diderot karikatúrájaként" emlegették. Ebben a könyvben szinte szó szerint ugyanaz az észrevétel olvasható,[83] amit Koselleck említett két saját szövegében, illetve ami az általa szerkesztett nagy fogalomtörténeti szótár, a *Geschichtliche Grundbegriffe (GG)* „Utopie" című szócikkében olvasható.[84] Ez utóbbit egyébként nem ő, hanem Lucian Hölscher bochumi történész írta, Koselleck tanácsainak

[79] Wilhelm Dilthey: *A történeti világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest, 2004, Gondolat Kiadó, 92–97.

[80] Hans Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart, 1955, Deutsche Verlags-Anstalt, 216., 247.

[81] Reinhart Koselleck: *Kritika és válság*. Budapest, 2016, Atlantisz Kiadó, 169., 191.

[82] Reinhart Koselleck: *Zeitschichten*. Frankfurt am Main, 2000, Suhrkamp Verlag, 131–149.

[83] Lásd ebben a könyvben a 120. oldalon.

[84] Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck Hrsg.: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 6. Stuttgart, 1972, Klett-Cotta, 770.

figyelembevételével. Ami érdekes, hogy a három szöveg közül egyik sem tesz még csak említést sem Freyerről, jóllehet a kapcsolat nehezen lenne figyelmen kívül hagyható. Ahogyan az is, hogy Freyer „küszöbelmélete" [*Schwellentheorem*], vagyis a világtörténelemben 1800 körül, az ipari forradalom idején bekövetkezett törésszerű változásról szóló felfogása nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az 1945 utáni német történettudomány túlléphessen az evolúciószerű történelmi fejlődést feltételező gondolkodásmódján.[85] Ennek kapcsán szintén nehéz nem észrevenni a kapcsolatot Koselleck „nyeregkor"-elmélete [*Sattelzeit*] és Freyer küszöbelmélete között. E megújulási folyamat központi figurái, a *GG*-t szerkesztő Werner Conze és Reinhart Koselleck például a Freyer-féle lipcsei iskola szellemi unokáinak is tekinthetők ebből a szempontból. Hogy ezekre a kapcsolódási pontokra Koselleck miért nem utal szövegeiben, több magyarázat is lehetséges. Az egyik, hogy a céhbeli történészek sosem tekintettek Freyerre igazán maguk közül valóként, jóllehet történeti munkáinak értékeit elismerték.[86] Ugyanakkor az sem kizárható, hogy Freyer ellentmondásos viszonya a nemzetiszocialista rendszerrel kényelmetlenné tette Koselleck számára a rá való egyenes hivatkozást a második világháborút követő évtizedekben, bár ebben az esetben Carl Schmitt mentori tevékenysége sokkal inkább problematikusnak tűnhetett volna a szemében.

Ami viszont a témánk szempontjából izgalmasabb kérdés, az az utópisztikus gondolkodás és a történelemfilozófia kapcsolata. Mint már szó volt róla, Koselleck a *Kritik und Krisé*ben szinonimaként használja a két kifejezést. A *Die Verzeitlichung der Utopie*-ben pedig úgy jellemzi Mercier időbeni utópiáját, mint a történelemfilozófia eredményeinek „különösen hatékony kifejezési módját". A történelemfilozófia, pontosabban a történetiség és az utópia viszonya azonban korántsem egyszerű. *A politika szigetei*ben Freyer több helyen is utal az utópisztikus gondolkodás és a történeti mozgás dinamikája közötti nehezen kibékíthető ellentétre. Szerinte az utópisztikus gondolkodást négy alapvető törvényszerűség határozza meg: 1. az utópiák

[85] Üner: *Soziologie*... i. m. 170.
[86] Uo. 171.

közös ismérve a külső hatásokkal szembeni elzárkózás; 2. a rendszer belső logikai zártsága; 3. az utópia megvalósításának mikéntjére vonatkozó elképzelés; illetve 4. a történetiség, vagyis bármifajta változás teljes elutasítása attól a pillanattól kezdve, hogy az utópisztikus rendszer felállt.[87]

Kérdésünk szempontjából a harmadik, illetve az azzal összefonódó negyedik szabály izgalmas. Az utópiairodalomban alapvetően két megoldás létezik. A térbeli távolságon alapuló művek esetében a kérdés szinte fel sem merül, hiszen a rendszer már készen fellelhető, például egy odavetődő utazó vagy tengerész révén. A második típusnál, vagyis az utópia megvalósulását a jövőbe helyező koncepcióknál azonban valamit mondani kell az utópisztikus rendszer megvalósulásáról. Ahogy az a négyes szabályból is látszik, az időbeli utópiák alapvetően két részre „törik" a történelmet: az utópia megvalósulását megelőző tökéletlen és folyamatosan változó, illetve az azt követő, saját tökéletességében kimerevített, értelemmel telített, nem változó szakaszra. A két korszak közötti váltás általában nem valamilyen folyamatos történeti fejlődés eredménye, hanem egy egyszeri radikális lépésé.[88] Ezenfelül Freyer kiemel még egy fontos szempontot: az utópiától eltérően például az üdvtörténeti várakozások teljesülése nem akarati aktus eredménye, hanem „megtörténik" az emberekkel, egyszerűen „eljön".[89]

Ugyanakkor Koselleck nyomán Hölscher a *GG*-ben arra mutat rá, hogy az utópia időbelivé válása a 18. században fokozatosan a történelemfilozófia „bűvkörébe" vonta a műfajt.[90] Ez a lényegi változás pedig nem az utópisztikus, hanem az általában vett történeti gondolkodás megváltozásának az eredménye volt. A 18. század második felétől megjelenő történetfilozófiai gondolkodásé, amely korábban soha nem látott társadalmi változásokról szóló, valós várakozásokat keltett.[91] A történetfilozófiai gondolkodás e közeledéssel párhuzamosan ugyanakkor az utópisztikus gondolkodás rendszeres

[87] Lásd ebben a könyvben a 24–35. oldalon.
[88] Uo. 31–32.
[89] Uo. 81.
[90] Brunner–Conze–Koselleck: *Geschichtliche*... i. m. 778.
[91] Uo.

bírálójává is vált. A történelemfilozófia művelői pedig sokszor éppen a történeti fejlődés „hiteles" előrejelzésének hiányát vetették az utópista szerzők szemére. Mercier esetében például annak ellenére, hogy a szerző a képzelt helyszínt a távoli jövőbe helyezte, nagyon tömören és szárazan mutatja be az oda vezető utat. Az első olyan utópia, ami végigköveti a jelenből a leírt utópisztikus jövőbe vezető történeti fejlődést, Edward Bellamy 1888-ban megjelent, Freyer által is említett *Looking Backward, 2000 to 1887* című regénye. A legtöbb utópia középpontjában azonban mind a mai napig a már meglévő állapot leírása, és nem az oda vezető fejlődés részletezése áll.[92]

Főleg erre vezethető vissza az utópisztikus elképzelések bírálata, komolytalannak bélyegzése már a 18. század felvilágosítói részéről, de a 19. századi nagy baloldali történelemfilozófusok még eltökéltebbnek mutatkoztak az utópisztikus rendszerek „tudománytalanságának" felszámolása tekintetében. Erre utal Freyer is, amikor a történetfilozófiát az utópia „előkelőbb lánytestvéreként" jellemzi, hiszen az utópiának kétségtelenül kissé kispolgári és egyben tudománytalan vonása, hogy egyszerűen csak „lefesti" a jövő államának képét, és emiatt gyakran tapad hozzá a lesajnáló „államregény" minősítés.[93] Éppen ezért kevesen igyekeztek olyan vehemenciával elhatárolódni az utópiától, mint a marxista teoretikusok. Engels elismeri ugyan, hogy a német elméleti szocializmus Saint-Simon, Fourier és Owen „vállán áll", ugyanakkor számára az alternatív társadalmi rend képszerű, „tudománytalan" ábrázolása nem több „fantáziálásnál és utópizmusnál". A marxista teoretikusok szerinte ezzel szemben merőben tudományos úton állapították meg a kapitalizmus és a történelem mozgásának törvényszerűségeit. Marx nem szemlélni és megélni kívánja a történelmet, hanem átláthatóvá akarja tenni a törvényszerűségeit, hogy aztán irányíthassa alakulását.[94] Ebből következik a marxista utópiakritika másik fontos forrása: a korai utópista szocialisták ugyanis – elsősorban a francia forradalom borzalmaira reagálva – erőszakmentesen képzelték az utópisztikus állapotba való átmenetet. Marx és Engels szemében ugyanakkor a fennálló körülmények erőszakos megdöntése elengedhetetlen cselekvési feltétel volt, és az egyetlen alkalmas eszköz arra, hogy megteremthessék az új társadalmat.[95] A tudományos szocializmus, vagyis a marxista történelemfilozófia (kis túlzással történelemteológia) nem pusztán élesen megkülönbözteti magát az utópisztikus hagyománytól, de önazonosságát jelentős részben egyenesen e szembeállításból meríti.[96]

Ugyanakkor az utópia, vagy pontosabban az utópisztikus gondolat megléte, feltéve persze, hogy nem hatalmi visszaéléssel próbálják megvalósítani, Freyer szerint minden társadalom szükséges tartozéka. Ernst Blochhal szemben azonban nem tekinti azt a határátlépésre irányuló vágynak, sem pedig „a létet megváltoztató eszmének", ahogy Mannheim Károly. Freyer szociológiai rendszerében egyenlőségjelet tesz az utópia és az ideáltípus fogalma közé.[97] Számára az utópia egy termékeny gondolatkísérlet, amely jó esetben az emberi természet és a hatalom működésének mély ismeretéből fakad, aminek felülmúlhatatlan példáját Freyer szemében Platón jelenti. Nem véletlen, hogy *A politika szigetei* úgy is olvasható, mint az utópisztikus gondolkodás fejlődésének hanyatló történelemfilozófiája, amelynek csúcspontját és egyben kronológiai kezdőpontját Platón *Állam*a jelenti.[98] Innentől kezdve az utópiák minősége már az antik világban folyamatos hanyatlást mutat, és ez a tendencia egészen a 18–19. század lektűrszerű műveiig tart. E folyamat alól kivételt csak a reneszánsz utópiái, azon belül is leginkább Morus jelenti, amelynek a műfaj elnevezését is köszönheti. Freyer szerint Morus esetében talán a filozófiai és antropológiai belátás nem olyan mélyre ható, mint Platónnál, cserében a gyakorló államférfi súlyos tapasztalatai állnak rendelkezésére, amikor a tökéletes állam mibenlétén elmélkedik.

[92] Uo. 770.
[93] Freyer: *Theorie*... i. m. 73.
[94] Thomas Schölderle: *Geschicte der Utopie*. Köln–Weimar–Wien, 2012, Böhlau Verlag, 122.

[95] Uo. 123.
[96] Uo. 125.
[97] Üner: Nachwort... i. m. 175–176.
[98] Lásd ebben a könyvben a 39. oldalon.

Az utópia ugyanakkor nem a megvalósításról, nem a valóság leképezéséről szól, hanem arra törekszik, hogy a politikai-társadalmi élet- és feltétel-összefüggés egy lehetőségi móduszát kínálja. Ahogy Freyer *A politika szigetei* végén fogalmaz: „A nagy államférfi, akárcsak a nagy utópista, magában hordozza az elérendő cél képét, amely egyikük esetében sem világít gyengébb fénnyel. Az államférfi azonban soha nem változtatja ezt szellemi képpé, különben azok az erők, amelyeket neki kell táplálnia és mozgásra késztetnie, elillannának a szemlélődés birodalmába, és elvesznének a cselekvés számára."[99] Ez alapvető különbség Bloch remény-elvéhez képest, amely utóbbi Helmut Schelsky szerint megtette a termékenyítő gondolati modellezéstől a tervdiktatúrába vezető megengedhetetlen lépést. Ahogy Freyer fogalmaz, az utópisztikus célokkal igazolt erőszak nem egyéb, mint a terror fogalmának a meghatározása.[100] Schelsky szerint pedig a remény homályos fogalma nem a valós tapasztalatból indul ki, hanem „a még-nem-ismertet", vagyis a valóságtól teljesen elszakadó jövőbeni újrateremtést takarja. E blochi gondolat mélyén pedig Schelsky szerint valójában nem más bújik meg, mint az osztály nélküli társadalom ortodox-marxista történeti víziója.[101] Eme ellentét fényében még érdekesebbnek, vagy ha tetszik, bizarrabbnak tűnik a körülmény, hogy Freyer utódjának éppen Blochot szemelte ki a tanszék vezetésére a Lipcsei Egyetem 1948-ban.

A politika szigetei megjelenése Freyer számára a nagy politikai kijózanodás, vagy inkább csalódás korszakára esett. Az az elképzelés, hogy egy öntudatos politikai közösség önálló döntést képes hozni, 1935 után, vagyis két évvel a nemzetiszocialista hatalomátvételt követően végérvényesen szertefoszlott Freyer számára. Ezek után nem maradt más, mint azon töprengeni, hogy egy történeti esetlegességek sorozatán keresztül létrejött államszerkezet hogyan teremtheti meg a feltételeit annak, hogy idővel mégis megvalósuljon a konstruktív népakarat.[102] *A politika szigetei*, akárcsak a *Machiavelli*,

[99] Uo. 157.
[100] Freyer: *Theorie*... i. m. 69.
[101] Üner: Nachwort... i. m. 177.
[102] Üner: Nachwort... i. m. 182.

e kérdés körül forognak, legalábbis részben. A reményt az a *Machiavelli*ben megfogalmazott feltételezés adja, „hogy a népek életében létezik megújulás, megfiatalodás, újjászületés", de ezt nem valamiféle „államtechnika" képes előidézni, hanem csakis a „nagy, kemény, történeti léptékű munka".[103] Határozott tartalmi kijelentést azonban még a nemzetiszocialista uralom okozta válság közepette sem tud tenni Freyer, csupán a reményben bízik továbbra is dacosan. Konkrétumok helyett megreked a „rejtélyesség" lépcsőfokán.

Annak ellenére, hogy a két háború közötti német szellemi élet egyik meghatározó figurája volt, és alapvető befolyást gyakorolt a német társadalom- és történettudományra, főleg az utóbbi második világháborút követő megújulására, Freyer a 20. század végére szinte a német nyelvű tudományos könyvkiadás páriájává vált. Az 50-es és 60-as években még több utánnyomást megért alapművei gyakorlatilag eltűntek a kiadói programokból. *A politika szigetei*nek utolsó német kiadása is 2000-ben jelent meg, jóllehet annak az utópisztikus gondolkodás törvényeiről írt része mára már az utópiadiszkusszió egyik alapszövegének számít.[104] A 2000-es német kiadásról a *Neue Zürcher Zeitung*ban 2001 februárjában megjelent recenziójában Stefan Dornuf „a Harmadik Birodalom egyik legjelentősebb átmeneti intellektuális kollaboránsának" nevezte Freyert, miközben nem tagadta sem a szerző tudományos rangját, sem a kötet jelentőségét az utópiadiszkusszió tekintetében. Abban talán mindannyian egyetérthetünk, hogy e kötet egyaránt nagyon érdekes és megvilágító erejű olvasmány lehet mind az utópisztikus gondolkodás kritikusai, mind hívei számára is. Éppen ezért remélhető, hogy a magyar olvasó is haszonnal forgatja majd, és talán kedvet kap Freyer gazdag életművének mélyebb megismeréséhez.

[103] Hans Freyer: *Machiavelli*. Weinheim, 1986, VCH Verlagsgesellschaft mbH, 90.
[104] Üner: Nachwort... i. m. 183.

IRODALOM

Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart Hrsg.: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 6. Stuttgart, 1972, Klett-Cotta.

Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest, 2004, Gondolat Kiadó.

Felkai Gábor: *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*. II. köt. Budapest, 2007, Századvég Kiadó.

Freyer, Hans: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart, 1955, Deutsche Verlags-Anstalt.

Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Darmstadt, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Freyer, Hans: *Weltgeschichte Europas*. Stuttgart, 1964, Deutsche Verlags-Anstalt.

Freyer, Hans: *Machiavelli*. Weinheim, 1986, VCH Verlagsgesellschaft mbH.

Fröhlich, Christian: *Hans Freyer. Leipziger Gesellschaftswissenschaftler und Kulturdiplomat in Südosteuropa*. Leipzig, 2005, Universität Leipzig, Institut für Kulturwissenschaften.

Gil, Thomas: *Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, 1993, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 239–240.

Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten*. Frankfurt am Main, 2000, Suhrkamp Verlag.

Koselleck, Reinhart: *Kritika és válság*. Budapest, 2016, Atlantisz Kiadó.

Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Budapest, 1965, Akadémiai Kiadó.

Schölderle, Thomas: *Geschichte der Utopie*. Köln–Weimar–Wien, 2012, Böhlau Verlag.

Sieferle, Rolf Peter: *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizze*. Frankfurt am Main, 1995, Fischer Taschenbuch.

Üner, Elfriede: *Soziologie als „geistige Bewegung"*. Weinheim, 1992, VCH Verlagsgesellschaft.

Üner, Elfriede: Normbilder des Standhaltens. In Freyer, Hans: *Machiavelli*. Weinheim, 1986, VCH Verlagsgesellschaft mbH.

Üner, Elfriede: Das politische Volk. In Bernhard Streck Hrsg.: *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehren, 2000, Escher Verlag.
http://www.uener.com/polivolk.html. Utolsó letöltés: 2024. 04. 14.

Üner, Elfriede: Nachwort. In Freyer, Hans: *Die politische Insel*. Wien, 2000, Karolinger Verlag.

osiris társadalomtudományi könyvtár

„Az utópisztikus államban egy embertípust egész bizonyosan halálra ítélnének, mégpedig az utópistát" – írta a szociológus, filozófus és történész Hans Freyer (1887–1969), a 20. század egyik legnagyobb hatású német gondolkodója. Jelen könyve Platóntól egészen H. G. Wellsig követi nyomon az utópisztikus gondolkodás történetét, tömör, de egyben élvezetes stílusban. Freyer fordulatos szellemi pályát futott be, amibe ugyanúgy beletartozott az „új emberség" keresése az expresszionizmus által átitatott szellemi közegben a húszas évek elején, mint később a nemzetiszocialista rendszerrel való részleges együttműködés, majd az abból történő mély kiábrándulás is a harmincas évek második felében. Az utópiák történetét bemutató jelen kötet is már e kiábrándulás időszakában született. Freyer szerint az utópia egy termékeny gondolatkísérlet, amelynek „története a sekélyesség és a mélység, a komolyság és a jelentéktelenség minden elképzelhető fokozatán áthaladt". Ernst Blochhal szemben azonban ő nem tekintette az utópiát határátlépésre irányuló vágynak, amely így nem is alapozhatja meg a tervdiktatúrába átvezető lépést. Saját szavaival „az utópisztikus célokkal igazolt erőszak nem egyéb, mint a terror fogalmának a meghatározása".

ISBN 978 963 276 507 5
9 789632 765075
3980 Ft